المجلد الخامس – العدد الثاني www.hilalalhind.in ISSN: 2582-9254 (Online)

Vol. No. 5, Issue No. 2

July-December

2025

هلال الهند

مجلة إلكترونية نصف سنوية دولية محكمة

ر

رئيس التحرير

أ.د. مجيب الرحمن

يصدرها

د. مخلص الرحمن

رامبور هات، بيربوم، بنغال الغربية، الهند، ٧٣١٢٢٤

المجلد الخامس – العدد الثاني www.hilalalhind.in ISSN: 2582-9254 (Online)

Vol. No. 5, Issue No. 2

July – December

2025

هلال الهند

مجلة إلكترونية نصف سنوية دولية محكمة

رئيس التحرير

أ.د. مجيب الرحمن

أستاذ الأدب العربي، ورئيس مركز الدراسات العربية
والأفريقية، جامعة جواهر لال نهرو، نيودلهي

يصدرها

د. مخلص الرحمن
رامبور هات، بيربوم،
بنغال الغربية، الهند، ٧٣١٢٢٤

هلال الهند

(مجلة إلكترونية نصف سنوية دولية محكمة)

أهداف المجلة

المجلة تهدف إلى:

- إتاحة الفرص للكتاب والباحثين لنشر أعمالهم العلمية والأدبية والبحثية، وإبرازها على المستوى العالمي.
- توفير وعاء رقمي ومنصة إلكترونية لتعزيز المحتوى الرقمي العربي ونشره وترويجه من خلال المجلة ذات الوصول المفتوح على الشبكة العنكبوتية.
- مؤازرة أصحاب الأقلام المبدعة والرؤى الثاقبة الذين يساهمون في النهوض باللغة العربية والارتقاء بها، بنشر بحوثهم العلمية، ودراساتهم النقدية، ونتاجات قرائحهم الإبداعية.
- مواكبة حركة التطور العلمي والبحثي في مجال اللغة العربية وآدابها على الصعيدين المحلي والدولي، والاهتمام بمعالجة القضايا المعاصرة بالبحث والتحليل والتحقيق.
- نشر الأعمال الأدبية والعلمية والثقافية والتراثية العالمية عن طريق ترجمتها من اللغات العالمية، بما فيها الهندية، إلى اللغة العربية.
- الإسهام في بناء مجتمع معرفي بنشر البحوث والمقالات عالية الجودة في مختلف المجالات مع الالتزام بالمعايير العلمية والعالمية الدقيقة للبحث.
- تحقيق مبادئ الأمن والسلام والتعايش السلمي والحوار بين الأديان والحضارات والثقافات من خلال الإبداع.
- إصدار أعداد خاصة في محاور هامة تخص أهداف المجلة التي من شأنها أن تكون ذات فائدة علمية كبيرة لطلبة وباحثي وأساتذة اللغة العربية في الهند.
- إقامة جسر علمي وثقافي بين الهند والعالم العربي من خلال اعتماد وتنفيذ مشاريع علمية وبحثية مشتركة بهدف توطيد أواصر التعاون العلمي بين المهتمين بالشأن الثقافي العربي في الهند والعالم العربي.

الآراء المنشورة في مجلة "هلال الهند" تعبر عن آراء كاتبيها، ولا تمثل بالضرورة وجهات نظر هيئة التحرير أو المجلة. ولا يخضع ترتيب المنشور فيها لمستوى البحث أو الباحث.

شروط النشر في المجلة:

- أن تكون المقالات البحثية أصيلة وألا تكون قد نشرت أو قدمت للنشر في أي مكان آخر جزئيا أو كليا.
- أن يقع البحث في مجال أهداف المجلة واهتماماتها البحثية.
- أن يكتب الباحث اسمه الكامل ومسماه الوظيفي وجهة عمله وبريده الإلكتروني ويلصق صورته ذات مقاس الجوازات.
- أن يتقيَّد البحث بمواصفات التوثيق وفقًا لنظام الإحالات المرجعية الذي تعتمده المجلة.
- أن يتحرى الباحث في عمله الجدة والعمق والقصد، والالتزام بالشروط العلمية والمنهجية المتبعة أكاديميا.
- أن يُرفق مع البحث ملخص لا يزيد على ٢٥٠ كلمة.
- أن يُرفق الملخص بكلمات مفتاحية لا تزيد على ٦ كلمات ترتب هجائياً.
- يجب أن يكون المقال خالياً من الأخطاء الإملائية والنحوية واللغوية والمطبعية قدر الإمكان.
- أن يكون المقال مطبوعا ببرنامج (MS Word)، ونوع الخط Fanan، وحجم الخط 16 في كتابة المتن، وبمسافة 1.5 بين سطور المتن، وحجم الخط 16 في العناوين الرئيسية والفرعية للمتن بخط غليظ، و١٢ للحواشي. وفي اللغة الأجنبية، نوع الخط (Times New Roman) ، وحجم الخط ١٢ في المتن، وفي الهوامش نفس الخط مع حجم ١٠.
- ألا يزيد عدد الكلمات ٤٠٠٠، بما فيها ملخص البحث والمصادر والمراجع والجداول والرسوم وكافة الملحقات.
- أن تُوضع لكل صفحة أرقام هوامشها الخاصة بها في الأسفل، وأن تذكر المراجع والمصادر في النهاية.
- تخضع البحوث للتحكيم والمراجعة العمياء من قبل خبراء متخصصين، ويُتخذ قرار نشر البحوث في ضوء آراء المحكَّمين وقرار هيئة التحرير.
- تحتفظ المجلة بحقها في حذف أو إعادة صياغة بعض الكلمات والعبارات التي لا تتناسب مع أسلوبها في النشر ولا تلتزم المجلة برد المقالات غير المقبولة للنشر إلى أصحابها.
- تعبّر الآراء العلمية المنشورة في البحوث عن آراء كاتبيها، ونظرتهم الشخصية، ولا تمثل بالضرورة وجهات نظر هيئة التحرير أو المجلة.

يُرجى في تدوين الهوامش في البحث مراعاة الخطوات التالية:

عند ذكر المرجع للمرة الأولى:

- **الكتب:** لقب المؤلف أو الاسم الأخير للمؤلف، الاسم الأول للمؤلف، عنوان الكتاب بخط غليظ، الترجمة، (إن وجدت) (مكان النشر: الناشر، عدد الطبعة، تاريخ النشر)، الجزء إن وجد، الصفحة. على سبيل المثال: الرحمن، مجيب: **تأثير اللغة الإنجليزية في أسلوب الصحافة العربية** (نيو دلهي: محمد جمشيد، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م) ص:٠٢٢.
- **الكتاب المترجم:** حيدر، قرة العين: نهر النار، ترجمة: أ.د مجيب الرحمان، (الإمارات العربية المتحدة: هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، الطبعة الأولى، ٢٠٢٠م) ص:٣٠
- **المجلات والدوريات:** اسم الكاتب، عنوان المقال، اسم المجلة بخط غليظ، السنة، العدد، الصفحة.
- عند تكرار المصدر أو المرجع في الهامش التالي مباشرة تتبع الطريقة الآتية: المرجع نفسه، المصدر نفسه ج، ص.
- عند تكرار المصدر أو المرجع في موضع آخر من البحث، اسم الشهرة للمؤلف، عنوان الكتاب بخط غليظ أو المقال، ج، ص.
- **المراجع الالكترونية:** اسم المؤلف، أو المنظمة، "عنوان المقال"، (بين فاصلتين مزدوجتين)، الرابط كاملا إذا كان الرابط صغيرا، وإذا كان الرابط كبيرا فيكفي ذكر الموقع الإلكتروني، وتاريخ التصفح.
- وإذا كانت المراجع صحيفة، فيكتب اسم الكاتب، "عنوان المقالة أو التقرير"، اسم الصحيفة، ثم تحديد نوعها أهي يومية أم أسبوعية أم شهرية، (مكان الصدور)، والعدد، والتاريخ، والصفحة، على سبيل المثال:

  مفيد نجم، "الرواية الواقعية"، جريدة العرب اليومية، (بريطانيا)، العدد 9983، ٢١ يوليو 2015م، ص ١٥
- المخطوطات: اسم المؤلف كاملاً، عنوان المخطوط كاملاً، ويذكر اسم المكان المحفوظ فيه هذا الاقتباس ويشار إلى تاريخ النسخة، وعدد أوراقها.
- تُخرج الآيات في متن الحديث، وليس في الهوامش، ويكون التخريج كالآتي: (الإخلاص: ١).

المحتويات

كلمة التحرير

رئيس التحرير/ أ.د. مجيب الرحمن

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد الله الذي علم بالقلم، علم الإنسان ما لم يعلم، وبفضل عونه وتوفيقه، تطلّ *مجلة هلال الهند* البحثية الإلكترونية في عددها الثاني لعام ٢٠٢٥ (المجلد ٥ العدد ٢)) على قرائها ومتابعيها، وهي أكثر نضجًا وثباتًا في مسيرتها العلمية والثقافية التي بدأت قبل خمسة أعوام. لقد استطاعت المجلة، منذ صدورها، أن تحتل مكانة متميزة في المشهد البحثي العربي والهندي، بفضل ما قدمته من دراسات أصيلة جادّة، تمزج بين رصانة المنهج وثراء الموضوع، وتجمع بين أصالة التراث ورؤية الحداثة، وتؤكد أن التلاقي العلمي بين الشرق والغرب، وبين العرب والهنود، ما يزال قادرًا على إثراء الفكر الإنساني وتجديد مسالك المعرفة.

يأتي هذا العدد استمرارًا لذلك النهج، حافلًا ببحوث علمية متنوّعة تجمع بين التفسير والتراث، واللغة والبلاغة، والفكر والنقد، والفلسفة والتاريخ، والإبداع القصصي، لتعبّر عن روح التنوّع التي تمثّل جوهر رسالة *هلال الهند*.

يفتتح هذا العدد بدراسة نفيسة للدكتور محمد بن عبد الله الأطرش بعنوان *"الحافظ أبو عمرو ابن الصلاح (ت ٦٤٣ هـ): عصره وحياته الشخصية والعلمية"* ، وهي دراسة تُعيد القارئ إلى أحد العصور الزاهرة في تاريخ العلم الإسلامي، وتُبرز سيرة علم من أعلام الأمة، جمع بين الفقه

والحديث والأصول والتفسير والنحو، فكان إمامًا في علمه، ورعًا في سلوكه، زاهدًا في دنياه، مخلصًا في طلبه ونشره للعلم.

تكمن أهمية هذه الدراسة الطويلة والعميقة في أنها لا تقتصر على التوثيق التاريخي أو السرد الترجمي، بل تتعدّاه إلى تحليل المدرسة المعنوية التي جسّدها ابن الصلاح في حياته؛ مدرسة قوامها الإخلاص في طلب العلم، والصدق في العمل به، والحرية الفكرية في النظر والاجتهاد، وهي القيم التي تحتاجها الأجيال المعاصرة في زمن طغت فيه المظاهر على الجوهر. إن القارئ، وهو يتأمل فصول هذه الدراسة، يجد فيها دروسًا عملية في صفاء النية وشرف العلم، وفي تربية النفس على الصبر والعزيمة والمروءة.

أما بحث الدكتور محمد أظهر *"الترجمات بين العربية والسنسكريتية: صفحة مشرقة من التبادل العلمي والثقافي"* ، فيعيد إلى الذاكرة حقبة ذهبية من تاريخ التواصل بين الحضارتين الهندية والعربية، حين كانت حركة الترجمة جسرًا متينًا عبرت عليه العلوم والمعارف. يسلّط الباحث الضوء على الدور الريادي الذي قام به العلماء العرب في ترجمة كتب الفلسفة والطب والفلك من السنسكريتية إلى العربية، وكيف ساهمت هذه الترجمة في بناء الحضارة الإسلامية. كما يتناول الأثر المتبادل بين اللغتين العربية والسنسكريتية في تشكيل المصطلح العلمي، مبرزًا دور شخصيات علمية مثل البيروني في بناء هذا الجسر الحضاري. ولا شك أن هذا البحث يذكّرنا بأن الترجمة كانت وما تزال أداة لتوحيد الفكر الإنساني وتقريب الشعوب.

ويأتي بعده بحث شريف الله غفوري حول *"دقة الانتماء اللغوي والثقافي بين الهنود وأهل الهند"* ، وهو بحث لغوي وتاريخي دقيق يعالج مسألة طالما أُهملت في الدراسات المعاصرة،

تتعلق بتمييز المصطلحات في الحديث عن المسلمين في الهند. يُبرز البحث كيف أن دقة اللغة ليست ترفًا علميًا، بل ضرورة ثقافية تصون هوية المجتمعات وتحفظ ذاكرة الشعوب. ومن خلال أمثلة لغوية وتاريخية، يُظهر الباحث كيف يمكن للغموض الاصطلاحي أن يؤدي إلى طمس الهوية الإسلامية للمسلمين الهنود داخل السياق الوطني الأوسع.

أما الباحثتان إيمان كريم جبار وبنين سعد حسن، فقد تناولتا في دراستهما "*مَنْ الشرطية في كتاب المواعظ العددية للعاملي*" تحليلًا نحويًا دقيقًا لأحد أساليب البيان العربي في النصوص الوعظية، كاشفتين عن البنية اللغوية المحكمة التي تعكس ترابط الفكر واللغة في التراث العربي، وكيف تتحوّل أداة شرط صغيرة إلى مفتاح لفهم العلاقات السببية والمنطقية في الخطاب التربوي والديني.

وفي سياق الفكر الإسلامي، يقدّم الباحث شفيق الرحمن بن ظل الرحمن دراسة فكرية عميقة بعنوان "*تفسير الجهاد في ضوء كتابات أبو الكلام آزاد*"، يتناول فيها رؤية هذا العالم والمصلح الهندي لمفهوم الجهاد في الإسلام، من زاويته الأخلاقية والإنسانية. يُظهر البحث كيف استطاع آزاد أن يوازن بين البعد الشرعي للجهاد ومقاصده الإصلاحية، في ضوء فهم حضاري يربط بين الدين والعدالة والمجتمع.

أما الباحث غوهر أحمد كمار فيأخذنا في رحلة فكرية ماتعة بعنوان "*رحلة العقل والإيمان: مصطفى محمود وشبهات اليسار*"، يرصد فيها التحوّل الفكري العميق الذي شهده الدكتور مصطفى محمود، من الفكر المادي إلى الإيمان الروحي، كاشفًا عن صراعه الداخلي مع الأسئلة

الكبرى للوجود، وعن مكانته بين رموز الفكر العربي الحديث الذين سعوا إلى التوفيق بين العلم والإيمان.

ويتناول الباحث سيد ذو القرنين بشير في بحثه البلاغي المقارن *"الافتتاح بالغزل التقليدي بوصفه مدخلًا للمديح النبوي في قصائد البردة الثلاث"*، تحليلًا فنيًا بديعًا لظاهرة شعرية راسخة في الوجدان العربي، مبرزًا كيف استطاع الشعراء الثلاثة – كعب بن زهير، والبوصيري، وأحمد شوقي – أن يحوّلوا الغزل من عاطفة بشرية إلى وسيلة بلاغية رفيعة تُفضي إلى مدح النبي ﷺ، جامعًا بين الحس الجمالي والنفَس الصوفي والولاء الروحي.

ويختتم هذا القسم البحثي الدكتور مجيب الرحمن بدراسته الموسومة *"دراسات ما بعد الاستعمار في النقد الأدبي العربي: المفهوم والتطبيقات"*، التي تتناول نشأة هذا الاتجاه النقدي وتطوره عربيًا، من خلال قراءة فكرية تتجاوز النقل إلى التفاعل، مبرزًا كيف أسهم هذا المنهج في إعادة النظر في علاقة الأدب بالسلطة والثقافة والهوية، وفي تحرير النقد العربي من هيمنة المرجعيات الغربية.

وفي قسم الإبداع القصصي، تقدم المجلة مجموعة من القصص العربية الأصيلة والقصص المترجمة من الأدب الهندي إلى العربية، تعكس ثراء التفاعل الأدبي بين اللغتين والثقافتين. وتتنوع موضوعاتها بين الوجع الإنساني، والأمل، والتأمل، والانبعاث، لتبرهن أن القصة ما زالت مرآة صادقة للحياة ومختبرًا للمعنى.

إن هذا العدد بما يضمّه من بحوث ودراسات وقصص يمثل استمرارًا لرؤية *هلال الهند* التي آمنت منذ تأسيسها بأن البحث العلمي ليس حكرًا على الجدران الأكاديمية، بل هو رسالة لبناء

الجسور بين الشعوب, وتأكيد على أن اللغة العربية في الهند لا تزال حيّة نابضة بالإبـداع والبحـث والتفاعل الحضاري.

نسأل الله أن يوفق الباحثين والقراء جميعًا لما فيه خدمة العلم والمعرفة, وأن تبقى مجلة *هلال الهند* منارة علمية تُنير العقول وتقرّب القلوب, وتربط الحاضر بمجد الماضي وآفاق المستقبل.

أ.د. مجيب الرحمن
رئيس التحرير
مجلة *هلال الهند* البحثية الإلكترونية

الحافظ أبو عمرو ابن الصلاح عصره, وحياته الشخصية والعلمية

د. محمد بن عبد الله الأطرش*

إنَّ الحمد لله نحمده, ونستعينه, ونستغفره, ونعوذُ بالله من شرور أنفسنا, ومن سيئات أعمالنا, من يـهده الله فلا مضل له, ومن يُضلل فلا هادي له. وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له, وأشهد أنَّ محمدا عبده ورسوله. اللهم صل وسلم وبارك عليه, وعلى آله وصـحبه, ومن اهتدى بـهديه, واتبع طريقه إلى يوم الدين. وبعد:

فإنَّ سيـرة الإنسان هي أمور ذاتية لصاحبـها, تخصه دون غيـره, ولا يستطيع القارئ لها أن يقتبس مـنـها شيئا, أو يـنتـزعها مـن غيـره, وإنما تحصل الاستفادة مـن سيـر الأعلام بالاطلاع على الجوانب العلمـية والمـنـهجية فيـها.

وهنا يُورِد بعضهم الاعتـراض التالي: لِمَ نعرض تراجم الأعلام, ونـهتم بذلك؟ وأي فائدة ترجـى من دراستـها؟

والجواب: أنَّ المـنـهج العلمـي للإنسان إنما هو فرع عن سيـرتـه وتبع لها, ولاحق بـها؛ لذلك نعرض تراجم العلماء, ونهتم بـها. كما أنَّ السيـرة الذاتية, وإن لم تكن من كسب صاحبـها إجمالا, فهـي في الغالب مِـنح ربانية لا دخل للمرء فيـها, ولكن جانبا رحيبا مـنـها مـن كسب غيـره, فيُمكن الاستفادة مـنـها من هذه الناحية؛ فبعضها مـن كسب والديه وفعلهما, كـاختيار الاسم, والقيام بالتـربية والتعليم, وبعضها مـن كسب المرء نفسه, كـالتوجه إلى العلم, والانتـهاض

---

* أستاذ التـربية الإسلامية بالسلك الثانوي الإعدادي، المملكة المغربية. البـريد الإلكتـروني:
Latrach.mohammed.94@gmail.com

لتحصيله, والرحلة في سبيله, وانتقاء الشيوخ والمدارس التـي تغذيـه وتشحنـه علمـيا وفكريا وتربويا, وهذه معارف في وسع القارئ أن يستفيد مـنـها, ويأخذ العبـر الكثيـرة لنفسه وأولاده وأمتـه, كما أن مواقف العالم, ومـنـاصبـه, وأعماله في الحياة هي أمور اختيارية, فالرجل حيث يضع نفسه, فيمكن التأسـي بـه, والاقتداء بفعاله ومواقفه.

ومـن هذا المـنطلق أعرض ذروا من ترجمة الحافظ الكبير أبي عمرو ابن الصلاح الشهرزوري (ت ٦٤٣هـ) في فصلين:

- الفصل الأول: خصصته لدراسة الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية والعلمـية خلال عصر ابن الصلاح, وفيه أربعة مباحث:

- المبحث الأول: الأوضاع السياسية.

- المبحث الثاني: الأوضاع الاقتصادية.

- المبحث الثالث: الأوضاع الاجتماعية.

- المبحث الرابع: الأوضاع العلمية والثقافية.

- الفصل الثاني: حياة أبي عمرو ابن الصلاح الشخصية والعلمية, وفيه تسعة مباحث:

- المبحث الأول: ابن الصلاح: اسمه, ونسبه, ومولده.

- المبحث الثاني: ابن الصلاح: بيته, ونشأته, وطلبه للعلم.

- المبحث الثالث: شيوخ ابن الصلاح وأساتذته.

- المبحث الرابع: المكـانة العلمية لابن الصلاح وثناء العلماء عليه.

- المبحث الخامس: عقيدة ابن الصلاح وموقفه من الفلسفة.

- المبحث السادس: اشتغال ابن الصلاح بالتدريس.

- المبحث السابع: الآثار العلمية لابن الصلاح ومؤلفاته.

- المبحث الثامن: تلامذة ابن الصلاح وطلابه.

- المبحث التاسع: وفاة ابن الصلاح رحمه الله.

الفصل الأول: الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية والعلمـية خلال عصر ابن الصلاح

إذا كان الإنسان ابن بيئته فإن عصره الذي يعيش فيـه لا شك تاركٌ عليه أبلغَ الأثـر؛ فللعوامل المحيطة بـه في مجتمعه وبيئتـه، وللتيارات التـي تعتـرضه، وللأحداث التـي تفاجئـه، انعكـاس علـى اتجاهاتـه ومواقفه وتصوراتـه؛ لذلك خصَّصْتُ هذا الفصل لدراسة عصر أبي عمرو ابن الصلاح؛ لنقف على مدى تأثـره بـه وتأثيـره عليـه.

كما أن للأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية السائدة في عصر ما أهميتـها في إعطاء تصور كـامل عن الأوضاع العلمـية؛ لذلك سأبيـن في هذا الفصل الجوانب العامة لتلك الأوضاع في بلاد الشام بصفة خاصة[١]، ومـن خلالها يمكننا الاطلاع على أحوال المشرق الإسلامي بصفة عامة.

ولبيان هذه الأهداف، ومحاولة البحث عن العوامل المؤثـرة في الأوضاع العلمـية في عصر ابن الصلاح؛ ارتأيت تقسيم الحديث عن عصره – بإيجاز – إلى أربعة مباحث؛

- المبحث الأول يدرس مـنـها الأوضاع السياسية،

- المبحث الثاني: يدرس الأوضاع الاقتصادية،

[١]- وذلك أنّ أبا عمرو ابن الصلاح قضى الجزء الأكبر من حياته مقيما فيها؛ فقد دخلها في حدود سنة ٦١٣هـ، وبقي فيها إلى أن توفاه الله تعالى سنة ٦٤٣هـ. يُنظر: "سير أعلام النبلاء" للذهبي (١٤٢/٢٣).

- المبحث الثالث: يدرس الأوضاع الاجتماعية,

- المبحث الرابع: يدرس الأوضاع العلمية والثقافية.

المبحث الأول: الأوضاع السياسية في عصر ابن الصلاح.

عاش ابن الصلاح في الرُّبعِ الأخير من القرن السادس, والنصفِ الأوَّلِ من القرن السابع (٥٧٧هـ-٦٤٣هـ). وهما من أشد عصور التاريخ الإسلامي اضطرابا وقلقا, وتفاوتا وتناقضا؛ فقد كانت سلطةُ الخلافة والدولِ القائمة – صوريا – تحت نفوذها في مد وجزر مطلقين, والسلطة في تموج شديد, وارتفاع وانخفاض.

ففي القرن السادس كانت الدولة العباسية تُعاني شدة الضعف جراء استيلاء الدويلات المجاورة لها على كثير من أجزائها[٢], وقد انعكس هذا التدهور على المجتمع الإسلامي سلبا, حتى بزغت شمس في الأُفق على يد الملك صلاح الدين الأيوبي[٣] الذي دافع عن بلاد المسلمين؛ فحرر بلاد الشام من الصليبيين, واسترجع بيت المقدس من أيديهم, وهزمهم في معركة حِطّين الشهيرة[٤].

٢- للاطلاع أكثر على تاريخ الدول المستقلة التابعة وغير التابعة للخلافة العباسية ينظر: "تاريخ الدول المستقلة في المشرق عن الخلافة العباسية" لعطية القوصي.

٣- صلاح الدين الأيوبي هو: أبو المظفر صلاح الدين يوسف بن أيوب بن شاذي بن مروان بن يعقوب، الملقب بالملك الناصر، من أشهر ملوك الإسلام. ولد بتكريت عام ٥٣٢هـ، عُرف بقوته وجهاده في سبيل الله، واسترجاع بيت المقدس من يد الصليبيين، توفي عام ٥٨٩هـ. تُنظر سيرته في: "النوادر السلطانية والمحاسن اليوسفية" لابن شداد (ت ٦٣٢هـ).

٤- وقعت سنة ٥٨٣هـ، وحِطِّين اسم قرية بين طبرية وعكا، وكانت هذه الواقعة بين المسلمين بقيادة صلاح الدين، وبين الصليبيين، انتهت بنصر المسلمين واسترجاع بيت المقدس، وهزيمة الصليبيين هزيمة نكراء، وهو يوم مشهود في تاريخ الإسلام. ينظر: "الكامل في التاريخ" لابن الأثير (٢٤/١٠)، و"تاريخ الإسلام" للذهبي (٦٧٢/١٢-٦٨٢).

المطلب الأول: أوضاع الخلافة العباسية والدول المـنشقة عنـها:

أدرَك ابن الصلاح جملة مـن خلفاء بنـي العباس, وهم: الناصر لديـن الله[٥], والظاهر بأمر الله[٦], والمستنصر بالله[٧], والمستعصم بالله[٨]. وقد عاش عصرا مضطربا, وأحداثا جساما, ودولا مختلفة؛ فقد انقسم العالم الإسلامي خلال القرنيـن السادس والسابع الهجري, وقبل اجتياح المغول إلى كيانات سياسية مستقلة, أو شبـه مستقلة عن سلطة الخليفة, فمـن الشرق الدولة الخُوارزمية[٩], وأتابكية[١٠] فارس[١١], بالإضافة إلى طائفة الإسماعيلية[١٢], ومـن الشمال والغرب الحكـام

٥– هو: أبو العباس الناصر لديـن الله أحمد بن الحسن بن يوسف بن محمد بن أحمد بن عبد الله بن محمد بن عبد الله ابن أحمد بن إسحاق بن جعفر بن أحمد بن محمد بن جعفر بن محمد بن هارون بن محمد بن عبد الله بن محمد بن علي ابن عبد الله بن العباس بن عبد المطلب. ولد سنة ٥٥٣هـ، كان ذكيا شجاعا مهيبا، بويع بالخلافة بعد وفاة أبيـه المستضيء بالله سنة ٥٧٥هـ، ولم يزل خليفة إلى أن توفي في رمضان سنة ٦٢٢ه، واستمرت خلافته ٤٦ عاما وعشرة أشهر، وهو أطول خلفاء بني العباس مدة. ينظر: "التكملة لوفيات النقلة" للمنذري (٣/١٠٦-١٦١).

٦– هو: أبو نصر الظاهر بأمر الله محمد بن أحمد بن الحسن. ولد سنة ٥٧١هـ، وبويع بالخلافة عقب موت أبيـه، وكان مستقيما محبا للخير، وحُمِدت أيامه على قِصرها، واستمر خليفة إلى ١٤ رجب سنة ٦٢٣هـ، فكانت خلافته تسعة أشهر و١٤ يوما. ينظر: "التكملة لوفيات النقلة" للمنذري (٣/١٨٢-١٨٣).

٧– هو: أبو جعفر المستنصر بالله منصور بن محمد بن أحمد بن الحسن. ولد عام ٥٨٨هـ، كان حازما عادلا حسن السياسة، بويع بالخلافة يوم وفاة والده، واستمر خليفة إلى أن توفي سنة ٦٤٠هـ. فكانت خلافته ١٧ عاما. ينظر: "التكملة لوفيات النقلة" للمنذري (٣/٦٠٧).

٨– هُو: أبو أحمد المستعصم بالله عبد الله بن منصور بن محمد بن أحمد، ولد سنة ٦٠٩هـ، بويع بالخلافة سنة ٦٤٠هـ، ولم يزل خليفة إلى أن قُتِلَ بين يدي هولاكو (قائد التتار) في ٢٠ محرم سنة ٦٥٦هـ، وبمقتله انتهت خلافة بني العباس في العراق. ينظر: "تاريخ الإسلام" للذهبي (١٤/٨١٨).

٩– الخُوارزمية: تمكن الخوارزميون من تشكيل إمبراطورية ممتدة الأرجاء في بلاد ما وراء النهر وإيران، وهم من أصل تركي، يدينون بالإسلام، بدأ مُلْكُهُم مع نوشتكين في سنة ٤٧٠هـ، وانتهت هذه الدولة في عهد آخر ملوكها جلال الدين ابن خُوَارَزْم شاه في سنة ٦٢٨هـ. ينظر: "مرآة الزمان" لسبط ابن الجوزي (٢٢/٣٠٨-٣١١-٣١٢).

١٠– الأتابكة جمع أتابك، وهي كلمة مركبة من لفظين تُرْكِيَّين؛ "أتا" أي: الأب أو المربي، و"بكْ" أي: الأمير، فيكون معنى الكلمة "مربي الأمير"، ثم توسعت دلالاتها فأصبحت تشمل: الملك، والوزير الكبير، والأمراء البارزون الذين يَمُتُّون بصلة القرابة إلى السلاجقة. أمَّا في عهد المماليك فأطلقت على أمير العسكر، ومنه شاع لقب أتابك العسكر. ينظر: "وفيات الأعيان" لابن خلكان (١/٣٦٥).

١١– أتابكية فارس: تُنسب هذه الأتابكية إلى سلغر قائد إحدى قبائل التركمان التي هاجمت خراسان، فاستولى خلفاؤه على إقليم فارس سنة ٥٤٣ه، وخضعت فيما بعد لهولاكو سنة ٦٨٦هـ. ينظر: "تاريخ الإسلام" لحسن إبراهيم حسن (٤/٩١)، و"الدولة العباسية" لمحمد الخضري (ص: ٥٢١).

١٢– الإسماعيلية: من فرق الشيعة الغلاة، سميت بهذا الاسم نسبة إلى إسماعيل بن جعفر الصادق بن محمد الباقر (ت ١٤٣ه)، وعُرفوا أيضا بالحشاشين؛ لكون أتباعهم كانوا يتعاطون نبات الحشيش. تفرع مذهبهم من العقيدة النزارية الفاطمية. تمكن قائدهم حسن الصباح (ت ٥١٨هـ) من الاستيلاء على قلعة ألموت (حصن جبلي يوجد وسط جبال البرز جنوب غرب بحر قزوين) والجبال المتاخمة لها.

الأيوبيون[١٣] في بعض مدن الجزيـرة الفراتية[١٤]، وبلاد الشام، ومصر، وأتابكية الموصل، إلى جانب الإمارات الكردية المتعددة في أنحاء كردستان[١٥].

ولم تكن للدولة العباسية في بغداد سلطة سياسية تمكنـها مـن ضمِّ تلك الممالك الإسلامية تحت سيادتـها واستخدامها للدفاع عن البلاد الإسلامية، واقتصرت سلطة الخليفة خارج رقعة بلاده الضيقة على المظهر الديـنـي[١٦]. وعـلى الرغم مـن ضعف الخلافة العباسية إلا أنَّ السلاطيـن الأيوبييـن حافظوا على ولائـهم لها، واحتـرموا وجودها حتـى زالت دولتـهم، وأقاموا الخطبة على المـنابـر باسم خلفاء بنـي العباس[١٧]. وبدخول القرن السابع الهجري، دخلت الخلافة العباسية دور الاحتضار، ولم يبق مـنـها سوى الاسم.

المطلب الثاني: أحوال الشام بعد وفاة صلاح الديـن:

وبإلقاء نظرة سريعة على أوضاع بلاد الشام بعد وفاة صلاح الديـن الأيوبي عام ٥٥٨٩، نلاحظ أنـه خلف دولة متـرامية الأطراف، وفراغا كبيـرا لم يستطع أحدٌ مـن أبنائـه السبعة عشر أو إخوانـه

ومـنـها بدأ في شن غاراته على شمال إيران ودولة السلاجقة، وفي عام ٦٥٤هـ قام هولاكو قائد التتار بالقضاء على فروعهم في فارس وقلعة ألموت، كما قام القائد المملوكي الظاهر بيبـرس سنة ٦٦٩هـ بـدحر آخـر معاقلـهم في الشام. للمزيـد مـن التفصيل يـنظر: "السلاجقة في التاريخ والحضارة" لأحمد كمال الديـن حلمـي (ص: ١٦٧-١٨٧)، و"البـرهان في معرفة عقائد أهل الأديان" لأبي الفضل السكسكي (ص: ٨١-٨٥)، و"الإسماعيلية: تـاريخ، وعقائـد" لإحسـان إلهـي ظهيـر (ص: ٥٦)، و"أصـول الإسماعيليـة" لسـليمان عبـد الله السلومي (ص: ٣٩٠-٤٠٢).

[١٣]- الدولة الأيوبية: (٥٦٧هـ – ٦٤٨هـ) نشأت في مصـر، أسسها السلطان يوسف صلاح الديـن بن أيوب، وامتدت لتشمل الشام، والحجاز، واليمـن. يـنظر: "التاريخ الإسلامي" لمحمود شاكر (٣٠٤/٦-٣٠٩).

[١٤]- الجزيـرة الفراتية إقليم في شمال شرق سوريا، يضم السهول الممتدة ما بيـن نـهر الفرات ونـهر دجلة، وتسمى أيضا سهول الجزيـرة، تجري فيها عدة أنهار تصب جميعها في الفرات. يـنظر: "الجمهوريـة العربيـة السوريـة" لمحمد عبد الحميد الحمادي، ضمـن "الموسوعة الجغرافية للعالم الإسلامي" (٩٣٢/٤).

[١٥]- "تاريخ الإسلام: السياسي، والاجتماعي، والاقتصادي" لحسن إبراهيم حسن (١٠٠/٤-١٠٢).

[١٦]- "تاريخ الإسلام" لحسن إبـراهيم حسن (١٢٩/٤).

[١٧]- "التاريخ الباهر في الدولة الأتابكية" (ص: ١٥٦)، و"الكامل في التاريخ" (٣٦٤/٩) كلاهما لابن الأثيـر، و"الروضتيـن في أخبار الدولتيـن" لأبي شامة (١٨٩/٢).

أو أحد أفراد أسرته أن يملأه, فقامت منازعات بين ورثته على تقسيم الممتلكات التي خلفها. فقبل وفاته عين أولاده حكاما على المناطق الرئيسية في دولته, كما استعان ببعض أقاربه[18], فكان كل واحد من أمراء البيت الأيوبي مستقلا بنفسه, وكانوا في نزاع وخلاف دائمين, بل وصل بهم الحال أن تحالف بعضهم مع الصليبيين, واستعانوا بهم على إخوتهم, أو أبناء إخوتهم, فسلموهم البلاد والقلاع والحصون؛ فالملك الصالح إسماعيل حاكم دمشق – مثلا – تواطأ مع الفرنج, وسلمهم بعض البلاد سنة ٦٣٨ه ليساعدوه على حاكم مصر ابن أخيه نجم الدين أيوب[19]. فاشتد بذلك ضعفهم يوما بعد يوم, وهزلت صورتهم وكيانهم أمام الوقوف في وجه المغول, والخطر الصليبي[20].

المطلب الثالث: الحروب الصليبية:

وأثناء ذلك استمرت تهديدات الإمارات الصليبية[21] قائمة في الشام, بل نشطت في هذه الآونة الحملات الصليبية, فجرت عدة معارك بين الصليبيين والقوات الإسلامية, وكان النصر سجالا بين الطرفين؛ فكانت الحملة الرابعة بقيادة أمراء فرنسيين ودوق البندقية (٥٩٩ - ٦٠١ه), والتي أدت إلى حصار القسطنطينية, إلى أنْ «استسلمت المدينة وسقطت في أيدي الصليبين والبنادقة»[22], ثم الحملة الصليبية الخامسة سنة ٦١٥ه بقيادة دوق النمسا (ليوبولد) وملك

---

[18]– "الكامل في التاريخ" لابن الأثير (١٠/١٢٠).

[19]– "مرآة الزمان" لسبط ابن الجوزي (٢٢/٣٧٠)، و"تاريخ الإسلام" للذهبي (١٤/٢٧).

[20]– ينظر: "الكامل في التاريخ" لابن الأثير (١٠/١٢٩ و١٣٧–١٤٠ و١٥٩–١٦٠ و١٧٣–١٧٥).

[21]– الإمارات الصليبية في الشام هي: الرها، وأنطاكية، وطرابلس، وبيت المقدس التي كانت أعظم هذه الإمارات، ومن ثم كان من يحكمها يلقب ملكا. ينظر: "الحروب الصليبية في المشرق والمغرب" لمحمد العروسي المطوي (ص: ٥٦–٥٨).

[22]– "الحروب الصليبية في المشرق والمغرب" لمحمد العروسي المطوي (ص: ١٠٤).

هنغاريا (أندريه الثالث) وملك قبرص (بهمايو)، ثم الحملة التي اتجهت نحو مصر واحتلت مدينة دمياط سنة ٦١٦ه، ثم هزيمتهم وانسحابهم منها سنة ٦١٨ه، وحين جاءت الحملة الصليبية السادسة سنة ٦٢٥ه بقيادة فردريك الثاني ملك ألمانيا كان التمزق الأيوبي والصراع الداخلي على أشده، فبالرغم من حرمانه من تأييد الكنسية وقلة أعوانه استطاع استعادة بيت المقدس من الأيوبيين صلحا، فدخله وتوج ملكا على القدس[٢٣]. إلا أنَّ الملك الصالح أيوب[٢٤] تمكن من استرداد القدس بمساعدة بقايا الخُوارزمية، مما أثار قيام الحملة الصليبية السابعة سنة ٦٤٦ه بقيادة لويس التاسع ملك فرنسا، الذي سار بجيشه نحو المنصورة، وكان هدفهم الاستيلاء على مصر، وجعلها الطريق الممهدة لاسترجاع القدس من جديد، وقد تصدى الصالح أيوب لهذه الحملة، إلا أنه توفي أثناء ذلك، فاتخذ الملك الفرنسي – فور علمه بذلك – قرارا بالزحف نحو القاهرة، فأدى به ذلك إلى الاخفاق ووقوعه وجيشه في الأسر عام ٦٤٨ه[٢٥]. وخلال هذه المرحلة الحرجة قامت شجر الدر[٢٦]، أرملة الصالح أيوب، بإدارة الدولة، واستُدعي في الوقت نفسه توران شاه بن الصالح أيوب[٢٧] ونُصِّب سلطانا، غير أنه اغتيل من قِبل قادة المماليك،

---

[٢٣]– "الكامل في التاريخ" لابن الأثير (١٠/٤٣٤).

[٢٤]– الصالح أيوب هو: أبو الفتوح نجم الدين أيوب بن محمد (الملك الكامل) بن أبي بكر بن أيوب، سابع سلاطين بني أيوب بمصر، ولد بالقاهرة سنة ٦٠٣ه، تولى الحكم سنة ٦٣٧هـ، ضَبط الدولة بحزم، وكان شجاعا مهيبا عفيفا، توفي بالمنصورة سنة ٦٤٧هـ. ينظر: "الوافي بالوفيات" للصفدي (١٠/٣٥).

[٢٥]– للاطلاع أكثر على تاريخ الحروب الصليبية ينظر: "الحروب الصليبية في المشرق والمغرب" لمحمد العروسي المطوي، و"الموسوعة الشاملة في تاريخ الحروب الصليبية" لسهيل زكار.

[٢٦]– شجر الدر الصالحية (ت ٦٥٥هـ)، أم خليل، الملقبة بعصمة الدين، كانت جارية اشتراها السلطان نجم الدين أيوب، وحظيت عنده بمكانة عالية فأعتقها وتزوجها؛ فأنجبت منه ابنها خليلا (ت ٦٤٨هـ). تولت عرش مصر لمدة ثمانين يوما بمبايعة من المماليك بعد وفاة السلطان الصالح أيوب، ثم تنازلت عن العرش لزوجها المعز أيبك سنة ٦٤٨هـ. ينظر: "الوافي بالوفيات" للصفدي (١٦/٧٠).

[٢٧]– توران شاه ابن الملك الصالح نجم الدين أيوب ابن الملك الكامل محمد، ثامن سلاطين بني أيوب بمصر، وآخرهم، قاتل الصليبيين واسترد دمياط، دامت مدة سلطنته ٤٠ يوما، توفي سنة ٦٤٨هـ. ينظر: "الوافي بالوفيات" للصفدي (١٠/٢٧٤).

وبمقتله انتهى حكم الأيوبيين في مصر سنة ٦٤٨هـ[٢٨]. المطلب

الرابع: الغزو المغولي:

وأثناء ذلك كانت «الدنيا تغلي بالتتار»[٢٩]، وكانت شوكتهم تقوى يوما بعد يوم، حتى تمكّنوا من القضاء على السلطان جلال الدين خُوَارَزْم[٣٠].

وبسقوط الدولة الخُوَارَزْمِية أصبح العالم الإسلامي وجها لوجه مع التتار؛ فبدأت هجماتهم على مَازَنْدَرَان[٣١] سنة ٦١٧هـ، كما قصدوا مدينة بدليس (في جنوب تركيا الآن) فقاموا بإحراقها، والاستيلاء على القلاع المحيطة بها، كما تعرضت منطقة إربل ونواحيها إلى غارات المغول مرات عديدة؛ فهوجمت سنة ٦٢٨هـ، لكنهم لم يتمكنوا من دخولها لقلعتها الحصينة، وتوجهوا نحو بلدة كَرْخيني[٣٢]، وبلدة دَقُوقا[٣٣] وقتلوا أعدادا هائلة من سكانها ودمروا مبانيها[٣٤]. ثم زحفوا بعد ذلك على إقليم أذربيجان فضموه إلى ملكهم. بل ضموا شمال إقليم فارس إلى الإمبراطورية التترية، وذلك سنة ٦٢٩هـ. وعاود المغول هجومهم على إربل

---

[٢٨]- ينظر: "الذيل على الروضتين في أخبار الدولتين" لأبي شامة (٥/٢٨٣-٢٨٤).

[٢٩]- "العبر في خبر من غبر" للذهبي (٥/٧٢- حوادث سنة: ٦١٨هـ).

[٣٠]- ينظر: "الكامل في التاريخ" لابن الأثير (١٠/٤٤٥)، و"النجوم الزاهرة" لابن تغري بردي (٦/٢٧٦-٢٧٧)، و"شذرات الذهب" لابن العماد (٧/٢٢٢). وجلال الدين خُوارزم: اسمه تُكش، وقيل: محمود ابن محمد تُكُش، أبو المظفر منكبرتي، آخر سلطان خُوارزمي، تولى الحكم بعد أبيه السلطان علاء الدين محمد الخوارزمي سنة ٦١٧هـ. تُنظر ترجمته في: "سيرة السلطان جلال الدين منكبرتي" لمحمد بن أحمد النسوي (ت ٦٤٧هـ).

[٣١]- مازندران: اسم لولاية طبرستان. ينظر: "معجم البلدان" لياقوت الحموي (٥/٤٨).

[٣٢]- هي مدينة كركوك العراقية حاليا. "موسوعة المدن والمواقع في العراق" لبشير يوسف فرنسيس (٢/٨٨٧).

[٣٣]- دقوقا: مدينة بين إربل وبغداد، على بعد ٢٨ ميلا جنوب كركوك. ينظر: "موسوعة المدن والمواقع في العراق" لبشير يوسف فرنسيس (١/٤٠١-٤٠٤)، و"معجم البلدان" ليقوت الحموي (٢/٥٢٣)، و"مراصد الاطلاع" لصفي الدين البغدادي (٢/٥٣٠).

[٣٤]- "الكامل في التاريخ" لابن الأثير (١٠/٤٥٠).

وتهديدها بفرض الحصار عليها سنة ٦٣٤هـ، حتى فتحوها؛ فقتلوا أهلها، وسبوا ذراريهم، ودمروها[٣٥]. وفي سنة ٦٣٩هـ توجه المغول نحو المدن الكردية في الجهة الشمالية الغربية من مدينة إربل فالتحموا بسلاجقة الروم في أرضروم[٣٦]، وسقطت المدينة في أيديهم، وفي سنة ٦٤٠هـ استولوا على سيواس[٣٧]، وقيسارية[٣٨]، وعاثوا في البلاد فسادا وخرابا ودمارا. وكان آخر الأمر سقوط عاصمة الخلافة بغداد في أيديهم سنة ٦٥٦هـ[٣٩].

وقد امتد حكم المغول من شرق آسيا إلى أواسط أوروبا، ومن جنوب روسيا حتى الخليج العربي[٤٠].

وبصفة عامة يمكن القول: إنَّ الأوضاع السياسية في عصر ابن الصلاح لم تكن مستقرة، بل من أبشع صور التاريخ الإسلامي، وأحطها على الإطلاق؛ فقد تعرضت المنطقة للغارات من قِبل الصليبيين من جهة الغرب، والمغول من جهة الشرق، والانقسام في الداخل، وأما حُكام البلاد الإسلامية ففي تقاتل وتناحر ونزاع على السلطة مما يندى له الجبين.

---

[٣٥]- "البداية والنهاية" لابن كثير (١٥/٢١١-٢١٢).

[٣٦]- أرضروم: مدينة تركية شرق الأناضول، قاعدة ولاية باسمها، وموقع حربي قديم. يُنظر: "موسوعة المدن العربية والإسلامية" ليحيى الشامي (ص: ٣٠٤).

[٣٧]- سيواس: مدينة تقع شرق الأنضول بسفح جبل كيزيل أرماق، كانت تعرف قديما باسم سَبَطِية، على أعالي الفرات. يُنظر: "موسوعة المدن العربية والإسلامية" ليحيى الشامي (ص: ٣١٦).

[٣٨]- قيسارية (قيصرية): مدينة كبيرة في بلاد الروم، مركز حكم السلاجقة، تقع حاليا في وسط تركيا، إلى الشمال الشرقي من جبال طوروس، وعلى الطريق الرئيسية بين أنقرة في الشمال الغربي، ومرسين في الجنوب الغربي. ينظر: "موسوعة المدن العربية والإسلامية" ليحيى الشامي (ص: ٣١٩)، و"معجم البلدان" للحموي (٤/٤٧٨)، و"مراصد الاطلاع" للقطيعي (٣/١١٣٩).

[٣٩]- ينظر: "البداية والنهاية" لابن كثير (١٥/٣١٢). وهذه الحادثة لهولها وشدتها، وكثرة أحداثها، وترابطها، لا يمكن أن نأتي عليها بجملتها أو نفصل القول في كل حدث من أحداثها، فذلك ميدانه الكتب المختصة، ينظر على سبيل المثال: "قصة التتار من البداية إلى عين جالوت" لراغب السرجاني، و"دولة المغول والتتار بين الانتشار والانكسار" لعلي الصلابي، و"المغول في التاريخ" لفؤاد الصياد، و"كيف دخل التتر بلاد المسلمين؟" لسليمان العودة، و"المغول: بيئتهم الطبيعية، وحياتهم الاجتماعية والدينية" لسعد الغامدي.

[٤٠]- "الدولة الخوارزمية والمغول" لحافظ أحمد حمدي (ص: ٢٩٧).

المبحث الثاني: الأوضاع الاقتصادية في عصر ابن الصلاح.

من خلال حديثنا عن الأوضاع السياسية في عصر ابن الصلاح يتبين لنا مدى سوء تلك الأوضاع ومرارتها، فقد صحب تلك الأوضاع فوضى واضطراب في النواحي الاقتصادية، باعتبار أنَّ الشؤون الاقتصادية – في أي مجتمع – من أكثر الجوانب تأثرا بما يحدث من تغيرات سياسية، وانعكاسات ناتجة عن طبيعة المنهج المتبع في الحكم.

وللارتباط التبادلي بين الاستقرار السياسي والازدهار الاقتصادي؛ فقد كانت الأزمات السياسية في جميع الأحيان سببا رئيسيا في حدوث الاضطرابات الاقتصادية؛ من ارتفاع في الأسعار، وتهافت على شراء الأقوات... فكلا المظهرين يمثلان طرفا مقابلا للآخر لمحور رئيس هو مركز ذلك المجتمع.

وقد صحِب هجومَ المغول العنيف على البلاد الإسلامية تدهورٌ اقتصادي في معظم مناطق القارة الآسيوية؛ فتعطلت الحركة الاقتصادية، واضمحلت الطرق التجارية وانعدمت المواصلات البرية[٤١]. كما خربت المدن والمباني والعمائر، وتفشت الأمراض، والأوبئة، والطاعون، نتيجة للجثث البشرية الكثيرة التي خلفها الغزو المغولي وراءه[٤٢].

ومنذ أوائل القرن السابع الهجري اشتد في بلاد الشام الغلاء، وتحققت المجاعة، وافتقر الناس، مما أدّى ببعضهم إلى أكل الميتة، والجيف، والكلاب، والقطط، بل وأكل البشر[٤٣]. ونتج عن هذه

---

[٤١]– نفسه (ص: ٢٩٨).

[٤٢]– نفسه (ص: ٢٩٧).

[٤٣]– ينظر: "الكامل في التاريخ" لابن الأثير (١٠/٣٨٧–٤٠٥–٤٠٦–٤٢٦)، و"مرآة الزمان" لسبط ابن الجوزي (٢٢/٩٠–٣٨٩)، و"الذيل على الروضتين" لأبي شامة (٥/٣١)، و"البداية والنهاية" لابن كثير (١٤/٤٦١–٤٦٢ و١٥/١٣٨–١٥٨–٢٥٠)، و"السلوك لمعرفة دول الملوك" للمقريزي (١/٤٢٤).

الأوضاع فوراق اقتصادية؛ فقد كـان بعض الأغنياء والتجار والرؤساء يتمتعون بـرخاء اقتصادي، أمّا العامة فقد تدهور وضعهم بسبب سوء الأوضاع الاقتصادية، وسوء توزيع الثـروة العامة، فعكف فريق مـن الرؤساء والأغنياء – كما هو الحال في عصور الفوضى السياسية – على اللهو والترف والبذخ، وحُرمت العامة مـن القوت الضروري. وزاد الأوضاعَ سوءا لجوءُ بعض الحكـام إلى سياسة فرض الضرائب والمكوس على الناس، ومصادرة الأموال ونـهبـها، وانتشرت تبعا لذلك الرِّشوة، وفُقد الأمـن والطمأنيـنة بسبب انتشار القتل واللصوصية والتعرض للقوافل التجارية، وليس أدلَّ على ذلك مـن مقتل أبي الحسن علي بن القاسم بن علي بن الحسن بن عساكر[٤٤]، في طريق عودتـه مـن خراسان إلى بغداد؛ فقد اعتـرض طريق قافلة كـان موجودا بـها مجموعة مـن اللصوص، فطعنوه مما أدى إلى وفاتـه أثناء دخوله بغداد متأثـرا بجروحه سنة ٦١٦ه[٤٥]. فكـان لكل ما سبق أسوأ الآثار على جميع فئات المجتمع.

ومما سبق يظهر جليا أنّ الأوضاع الاقتصادية في هذه المرحلة التاريخية شبيـهة بالأوضاع السياسية وتبع لها، فقد أعقب فقدان الاستقرار السياسـي فسادٌ وتدهور في الوضع الاقتصادي، ولا أدل على سوء أحوال الناس الاقتصادية مـن اضطرارهم إلى أكل الجِيَف. غيـر أنَّ هذا لا يعنـي انعدام الرخاء الاقتصادي في بعض الأحيان؛ فقد كـان يعم البلاد رخاء في فتـرات ملحوظة، وخاصة عند وُجود الاستقرار السياسـي[٤٦].

---

[٤٤]– تُنظر ترجمتـه في "سيـر أعلام النبلاء" (٢٢/١٤٥-١٤٦)، و"تـاريخ الإسلام" (١٣/٤٨٠-٤٨١) كلاهما للذهبـي، و"البدايـة والنـهاية" لابن كثيـر (١٥/٩٩-١٠٠).

[٤٥]– ينظر: "الكامل في التاريخ" لابن الأثيـر (١٠/٣٣٢)، و"الذيل على الروضتيـن" لأبي شامة (٥/١٨٢).

[٤٦]– خاصة في عهد صلاح الديـن الأيوبي الذي أمـر بإسقاط المكوس والضـرائب التـي عانـى منـها النـاس، وأمَّـن طـرق التجـارة البـرية والبحـرية، فازدهرت في عصره الفلاحة، والتجارة، والصناعة. ينظر: "الروضتيـن في أخبار الدولتيـن" لأبي شامة (٣/١٧٥-١٧٦).

المبحث الثالث: الأوضاع الاجتماعية في عصر ابن الصلاح.

إنَّ الحالة الاجتماعية لعصر ما تتضافر في تكوينها جملة من العوامل؛ كالموقع الجغرافي، وطبيعة البلاد, ويدخل في ذلك معرفة المهن التي يمتهنها أفراد ذلك المجتمع, وكذا الملل والنحل.

وما من شك أنَّ العلاقة بين الأوضاع الاجتماعية من جهة، وبين الأوضاع السياسية والاقتصادية من جهة أخرى علاقة طردية, فهي انعكاس يجلي بوضوح بنية الدولة ككل؛ وقد انعكست الأوضاع السياسية والاقتصادية غير المستقرة لعصر ابن الصلاح سلبا على المجتمع الإسلامي عامة, والشامي خاصة, وهذا ما سأعمل على تجليته في هذا المبحث بإيجاز.

المطلب الأول: المكونات العرقية والدينية للمجتمع:كان المجتمع الإسلامي يتألف من عدة عناصر عرقية: العرب، والفرس، والكرد، والترك، والديلم[٤٧]، والهنود، والروم، والكُرْج[٤٨]، والجركس[٤٩]، وغيرهم. ولا شك أنَّ اجتماع هذه الأجناس المختلفة مع بعضها – مع ما يحمله كل جنس منهم من ثقافة موروثة – كفيل بظهور سمات معينة للمجتمع الذي يعيشون فيه[٥٠]. غير أنّ هذه الاختلافات العرقية والسياسية والدينية لم تذب الذوبان الكامل, فقد

---

[٤٧]– الديلم أو الديالمة، إحدى الشعوب الإيرانية التي عاشت في شمال الهضبة الإيرانية، جاء ذكرهم على ألسنة المؤرخين في بدايات انتشار الإسلام. ويُذكر أنهم كانوا يتحدثون لغة من فروع اللغات الإيرانية الشمالية الغربية. ينظر: "معجم البلدان" للحموي (٦١٤/٢-٦١٥)، و"مراصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع" لصفي الدين البغدادي (٥٨١/٢).

[٤٨]– ا لكرج: جيل من الناس نصارى، كانوا يسكنون في جبال القَبْق (جبال القوقاز حاليا) وبلد السرير، فقويت شوكتهم حتى ملكوا مدينة تفليس (تبليسي حاليا)، وهي جمهورية جورجيا حاليا. ينظر: "معجم البلدان" للحموي (٥٠٦/٤)، و"مراصد الاطلاع" لصفي الدين البغدادي (١١٥٥/٣)، و"بلاد العربيةِ الضائعة: جورجيا" لمحمد العبودي (ص: ١٨-٢٥).

[٤٩]– الجركس: ويُسَمَّوْنَ أيضا: الشركس، والسركس؛ مجموعة شعوب تشمل سكان شمال القوقاز (سلسلة جبلية تفصل بين أوروبا وآسيا) من أديغة، وشيشان، وآفار، ولزجين، وغيرهم. ينظر: "بلاد الشركس" لمحمد العبودي (ص: ١٣-١٥).

[٥٠]– ينظر: "تاريخ الإسلام" لحسن إبراهيم حسن (٥٨٦/٤).

كانت النصرانية واليهودية والمجوسية, وبالأخص في بلاد الشام, وكان يُعَاوِنُ في إذكاء أحقادهم وإلهاب شررهم غزو مغولي غاشم, وحملاتٌ صليبية غادرة, وزحف طائفي خبيث؛ فقد كان في بلاد الشام من الفرق الباطنية: الإسماعيلية, والدرزية, والنُّصيرية, والسامرة, بل بلغت النحل سبع عشرة ملة ونحلة[٥١].

المطلب الثاني: طبقات المجتمع:

وقد كان المجتمع مكونا من ثلاث طبقات: الطبقة الأولى وتسمى طبقة الخاصة: وتمثل الخليفة, وذوي قرباه, ورجال دولته البارزين, وتوابع هؤلاء جميعا, من أمراء ووزراء, وكتاب, وقضاة, وتجار كبار, وغيرهم من أصحاب النفوذ والسلطة التي تختلف باختلاف مواقعهم. والطبقة الثانية الوسطى: طبقة التجار, والملاك المتوسطين, والحرفيين, وغيرهم. والطبقة الثالثة الدنيا: طبقة الفقراء, وتسمى العامة, أو السواد الأعظم من الناس الذين تجرعوا شظف العيش, وضيق الحال[٥٢]. وهي قسمان:

أ- سكان القرى وغالبيتهم من الفلاحين والمشتغلين بالمعادن؛ فبلد كالشام لا بد أن تنمو فيه الزراعة وتتقدم؛ فهو «قُطر تأخذ فيه الفصول الأربعة حكمها, وتتم في قيعانه وجباله أسباب النعيم, معتدل الأهوية, متهاطل الأمطار والثلوج, ممرع التربة, فيه الغابات والمعادن, والحمامات المعدنية, والأنهار الجارية, والبحيرات النافعة, والأجواء البهجة, والرباع المنبسطة, والمناظر المدهشة [...] وفيه تنبت الحبوب, والبقول, والأشجار على اختلاف

٥١- ينظر: "خطط الشام", محمد كرد علي, مكتبة النوري – دمشق, ط: الثالثة, سنة: ١٩٨٣م, (٦/٢٠٥-٢٧٣).

٥٢- "تاريخ الإسلام" لحسن إبراهيم حسن (٤/٥٨٦).

أنواعها؛ ففي جنوبيه وشرقيه النخيل، وفي سواحله البرتقال، وفي أواسطه السَّرْو[٥٣] والأَرْز. ويوجد فيه القطن، والقنب، والكتان، والحرير، وقصب السكر، والعسل، وشجر الأرز، والفُوَّة[٥٤] [...] وتصلح مراعيه لتربية ضروب الماشية، وفي أرضه ومياهه أنواع الطيور والأسماك [...] فيه زهاء مائة وثلاثين منجما لم يُستثمر منها إلا القير[٥٥]، على أن فيه الذهب، والفضة، والحديد، والفحم الحجري، والرصاص، والمغرة[٥٦]، والنحاس، والكبريت، والجبس، والإثمد، والزاج، والمرمر...»[٥٧].

ب- سكان الحواضر وغالبيتهم من أهل العلم والصناعة والتجارة والباعة والرعاع. ومن سكان المدن من كان مقربا من طبقة الخاصة مثل: العلماء، والفقهاء، والمحدثين، والأدباء، والنحاة، والشعراء، والمترجمين...

المطلب الثالث: المماليك والرقيق:

وكثر في هذه المرحلة استخدام المماليك والرقيق، وخاصة من قِبَلِ الأمراء الأيوبيين أكثر مما كان سائدا من قبل، وذلك نتيجة الصراعات والمنازعات الداخلية ما بين الأمراء أنفسهم، والحروب الخارجية مع الصليبيين والمغول؛ فقد كانوا على الدوام بحاجة إلى الجند، ولم يكن

٥٣- السَّرْو: هو شجر، واحدته سَرْوَة. ويقال: العَرْعر، شجر عظيم جبلي لا يزال أخضر، تسميه الفرس السرو. "المعجم المفصل في الأشجار والنبات" لكوكب دياب (ص: ١١٨)

٥٤- الفوة: هي عروق نبات يستخرج من الأرض يُصبغ بها. قال أبو حنيفة: (الفُوَّة عروق ولها نبات يسمو دقيقا، وفي رأسه حبٌ أحمر شديد الحمرة كثير الماء، يُكتب بمائه وينقش). "المعجم المفصل في الأشجار والنبات" لكوكب دياب (ص: ٢٠٠-٢٠١).

٥٥- "القير والقارُ: لغتان، وهو صُعُدٌ يذابُ فيُستَخرَجُ منه القارُ، وهو شيء أَسود تطلى به الإِبل والسفن، يمنع الماء أَن يدخل. "لسان العرب" لابن منظور (١٢٤/٥).

٥٦- المَغَرَةُ والمَغْرَةُ: طِين أَحمرُ يُصبَغُ به، والمَغَرُ والمُغْرَةُ: لونٌ إِلى الحُمْرَةِ. "لسان العرب" لابن منظور (١٨١/٥).

٥٧- "خطط الشام" لمحمد كرد علي (١٤/١-١٥ – بتصرف).

ذلك صعبا عليهم مع وجود الإقطاع العسكري الذي يَمنح القادة ربع الأرض مدى الحياة مقابل تقديم جماعة من الجند للسلطان[٥٨]. فانصرف الإقطاعيون إلى شراء المماليك ليكونوا أدوات حرب، وكان المماليك عامة خليطا من اليونانيين، والترك، والمغول، والجركس، وقد احتل هؤلاء مكانة بارزة في المجتمع الإسلامي، وأصبحوا من حماة الدين.

فأثرت هذه الزيادات في التركيبة الاجتماعية في المناطق التي قَطنها المماليك، مما أحدث جوا من المنافسة مع السكان الأصليين على المراكز الاجتماعية، وأثرت بصيغة أو بأخرى في مسار الحياة المتعارف عليه في تلك البلدان[٥٩].

المطلب الرابع: المفاسد والآفات:

وقد نتج عن هذه التفاوتات الطبقية، وسوء توزيع الثروات؛ فساد في الوضع الاجتماعي واضطراب في حياة الناس. كما انتشرت المظالم وأرهقت الضرائب غالبية السكان، وفقد الناس الأمان والطمأنينة، واستشرى الفساد، خاصة بين الأمراء والملوك والأعيان، بل إنّ ابن الأثير يصف الخليفة الناصر لدين الله (ت ٦٢٢ه)، بأنه كان قبيح السيرة في رعيته، ظالما، جعل جُل همه في رمي البندق والطيور...[٦٠]، وكان في قصره بِركَة يجمع فيها ما يتحصل من

[٥٨]– "نشأة الإقطاع في المجتمعات الإسلامية"، عبد العزيز الدوري، "مجلة المجمع العلمي العراقي"، المجلد: ٢٠، سنة: ١٩٧٠م، (ص: ٢٤٣–٢٦٧).

[٥٩]– "تاريخ الإسلام" حسن إبراهيم حسن (٥٨٧/٤).

[٦٠]– "الكامل في التاريخ" لابن الأثير (٤٠٠/١٠).

الذهب, ويقف على حافتها ويقول: (أترى أعيش حتى أملأها؟!)[٦١].

كما شاع في هذا العصر شرب الخمور, وانتشر الانحلال الخُلقي[٦٢], وكثر استخدام الحشيش في أوساط بعض الطرق الصوفية المنحرفة, بل كان يُزرع ويُعصر ويُخزن ليباع للناس[٦٣].

وأيضا إلى جانب هذه الحال المحزنة التي وصلت بالناس, فَقَدْ كان العالم الإسلامي من حين لآخر تجتاحه موجات القحط والجدب, إضافة إلى الجراد, وفشو الأمراض التي قضت على قُرى بأكملها[٦٤].

وبالإضافة إلى هذا كله كثرت الزلازل في تلك الحقبة, وكان أعظمها زلزال سنة ٥٩٧هـ الذي تهدمت على إثره مدينة نابلس, فلم يبق فيها جدار قائم[٦٥], وزلزال سنة ٦٠٠هـ, والذي عمّ أكثر البلاد المصرية, والعراقية, والشامية, وبلاد الروم, وصقلية, وقبرص[٦٦].

كما أدى شيوع الفقر إلى انتشار الدجل والتزييف وتعلق الناس بالأسباب المتوهمة في الغنى لعجزهم عن تحصيله بالوسائل المشروعة والمعقولة؛ فصارت عقائد المسلمين وعقولهم

٦١– "البداية والنهاية" لابن كثير (٢٣٦/١٥). ولا يُفهم من هذا الكلام أن سائر الملوك والأمراء كانوا بهذه الصورة المزرية، بل كان منهم الصادقون والعادلون كالخليفة الظاهر بأمر الله (ت٦٢٣هـ)، الذي قال فيه ابن الأثير: (لو قيل: إنه لم يل الخلافة بعد عمر بن عبد العزيز مثله لكان صادقا). "الكامل في التاريخ" لابن الأثير (٤٠١/١٠–٤٠٣ و٩٥/١٠).

٦٢– "مرآة الزمان وعبرة اليقظان" لأبي محمد عبد الله بن أسعد بن علي اليافعي (٣٨٩/٢٢).

٦٣– "نخبة الدهر في عجائب البر والبحر"، أبو عبد الله شمس الدين محمد الأنصاري المعروف بشيخ الربوة، طبع في مدينة بطربورغ في مطبعة الأكاديمية الإمبراطورية، سنة: ١٨٦٥م، (ص: ٢١١).

٦٤– "الكامل في التاريخ" لابن الأثير (١٨١/١٠).

٦٥– "مرآة الزمان" لسبط ابن الجوزي (٩٠/٢٢–٩١)، و"الذيل على الروضتين" لأبي شامة (٣١/٥)، و"البداية والنهاية" لابن كثير (٤٦٥/١٤).

٦٦– "الكامل في التاريخ" لابن الأثير (٢٠٣/١٠).

فريسة الدجل والانحراف تخلصا مـن هذه الأوضاع, فانحرفت بذلك الأمة الإسلامية عن عقيدتـها الصحيحة.

وكـانت كل دولة تشـجع أتباعها ومعتقدي مذهبـها, وتوثـرهم على غيـرهم, حتـى صار هذا العصر ميدانا للفِرق المختلفة, والأفكـار المتضاربة, وكثـرة الخلافات والاتجاهات العقدية.

الـمـبـحـث الـرابـع: الأوضـاع الـعـلـمـيـة والـثـقـافـيـة فـي عـصـر ابـن الـصـلاح.

يُعد العصر الذي عاش فيـه تقي الديـن بن الصلاح مـن العصور المريـرة في تاريخ بلاد الإسلام, وخاصة مع الغزو المغولي الغاشم وما صاحبـه مـن تدهور للأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية. غيـر أنَّ الناظر في كتب التاريخ والتـراجم يعجب كيف أن ذلك لم يؤثـر سلبا في الأوضاع الثقافية والعلميـة؟! فقد كـان هذا العصر مـن أزهى العصور في تاريخ العلوم مـنقولها ومعقولها؛ فقد نشطت الحركة الفكرية, واستوت العلوم علـى سوقها, وأيـنعت, ونضـجت, وكثـرت التصانيف في مختلف العلوم, وكـانت للعلماء هيبتـهم ومكـانتـهم عند الخاصة والعامة.

وقد كـان للأيوبييـن أثـرهم الديـني الحاسم في المـنطقة؛ إذ إنـهم حرصوا على توطيد دعائم المذهب السنـي بعد قضائـهم على الدولة الفاطمية العُبيدية, مـن خلال دعم العلم والعلماء, وبناء العديد مـن المدارس, التـي أضـحت تصل إلى ما يزيد عن المائة مدرسة في بعض المدن. وقد ساعدت هذه الإجراءات الأيوبييـن في تجنيد الجموع نفسيا لمتابعة الوقوف في وجه الصليبييـن.

ولعل أبـرز ما شهدتـه بلاد الشام مـن بعث علمـي بعد صلاح الديـن, هو ما توافق مع عهد الملك المعظم عيسـى بن محمد العادل[٦٧] (ت ٦٢٤هـ) فقد كـان فقيـها, عالما بالنحو واللغة والأدب, إلى جانب علوم أخرى؛ لذلك «قصده العلماء مـن الآفاق, فأكرمهم, وأجرى عليـهم الجرايات الوافرة, وقربـهم, وكـان يُجالسهم ويستفيد مـنـهم ويُفيدهم»[٦٨].

ونتيجة لانتشار المدارس وتكـاثـر المتخرجيـن مـنـها؛ قامت حركة علمـية واسعة ضمـن هذه المـنطقة الأيوبية, حتـى أصبحت قطب جذب لكثيـر مـن العلماء الهاربيـن مـن المغول في المشرق، وهكذا تكـاتفت جموع العلماء والأدباء والشعراء والأطباء في البلاطات الأيوبية, وازدهرت مراكز جديدة للعلم لم تكن مـن قبل شيئا مذكورا مثل: القدس[٦٩]، وأربيل, ودُنَيْسِر, وحماه, وحران..

فعلى الرغم مما أصاب المسلميـن في ذلك العصر مـن فتـن وحروب إلا أن الحركة العلمـية لم تتوقف في لحظة مـن اللحظات, بل إن النبوغ العلمـي في كـافة التخصصات وخاصة الشرعية مـنـها كـاد يكون هو السمة المميـزة لذلك العصر عن غيـره مـن العصور. فقد كـان رجال الحضارة الإسلامية وبناتـها يحاولون التماسك, ويقفون وراء النسيج القوي الذي يجمع العالم

٦٧– الملك المعظم: هو شرف الدين عيسى بن محمد (الملك العادل) بن أيوب، ولد بالقاهرة سنة ٥٧٦هـ، وتوفي بدمشق سنة ٦٢٤هـ، من سلاطين الأيوبيين بدمشق ما بين سنة ٦١٥ – ٦٢٤هـ، من علماء الملوك، وله عدة مؤلفات في علوم شتى. ينظر: "التكملة لوفيات النقلة" للمنذري (٣/٢١٠).

٦٨– "الكامل في التاريخ" لابن الأثير (١٠/٤٢٥).

٦٩– مما يلفت النظر، بروز مدينة القدس في الحركة العلمية، على الرغم من عدم مضي زمن طويل على استرجاعها من الصليبيين، ولعل ذلك يعود إلى عناية صلاح الدين وخلفائه من بعد بإعادة الوظيفة العلمية والدينية إلى المسجد الأقصى، فقد رتبوا له الأئمة، والخطباء، والمدرسين، ونقلوا إليه العديد من المصاحف، وأوقفوا عليه الأوقاف. وقد وضح هذا الاهتمام، من خلال تزايد أعداد العلماء الذين دَرَّسُوا في مدينة القدس، حتى أصبحت مركز جذب للعلماء، فقد ذكر مجير الدين الحنبلي في "الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل" الجزء الثاني، حَوَاليْ أربعين وأربعمائة عالم، وقاض، وخطيب، ومؤلف، عاشوا وعملوا فيها منذ استرجاعها على يد صلاح الدين حتى سنة ٩٠٠ه.

الإسلامي بعضه إلى بعض. فالعلماء ما كانوا يأبهون للحدود السياسية, بل كانوا يخترقونها بسهولة – حتى الأراضي التي كانت محتلة من الصليبيين أو المغول – لينتقلوا ضمن العالم الإسلامي الذي كانوا يعدونه وحدة متكاملة, فالوحدة الدينية كانت هي نقطة الارتكاز, لذلك لم يكونوا يجدون غضاضة أو مانعا من الانتقال من مكة إلى خراسان, ومن الإسكندرية إلى بغداد, ومن فاس إلى القيروان إلى دمشق, ولا أن يلي أحدهم منصبا علميا من الإفتاء أو القضاء أو التدريس حيث يحلو له؛ فيقيم ما شاء الإقامة, أو يرتحل ما شاء الترحال[٧٠].

والمستعرض لكتب التراجم في هذا العصر يجد أنَّ العلماء في مختلف الفنون الإسلامية – الذين عاشوا هذه الحقبة – من أجَلِّ العلماء وأفضلهم, وحسبنا أن نذكر أبا الفرج ابن الجوزي (ت ٥٥٩٧), وعبد الغني المقدسي (ت ٥٦٠٠), والفخر الرازي (ت٥٦٠٦), وأبا محمد الرهاوي (٥٦١٢), وأبا محمد ابن شاش (ت ٥٦١٦), والموفق بن قدامة الحنبلي (ت ٥٦٢٠), وياقوت الحموي (ت ٥٦٢٦), وأبا الحسن ابن الأثير (ت ٥٦٣٠), وسيف الدين الآمدي (ت ٥٦٣١), والضياء المقدسي (ت٥٦٤٣), وأبا عمرو ابن الصلاح (ت٥٦٤٣), وأبا عمرو ابن الحاجب (ت ٥٦٤٦), وعز الدين بن عبد السلام (ت ٥٦٦٠), وغيرهم كثير...

كما برز مجموعة من العلماء في الوظائف الدينية: كالقضاء, والحسبة, والإفتاء, والخطابة... لكن غالبا ما تخصصت بعض البيوتات في نوع محدد من العمل الديني؛ فقد زاول بعضها القضاء, وبعضها الآخر التدريس, وبعضها الاشتغال بالفقه وهكذا. ومن الأمثلة الشاهدة على ذلك أهل بيت ابن الأثير الجزري, وابن خَلكان, وابن تيمية... فبيت ابن خَلكان على سبيل المثال

---

[٧٠]- "دول العالم الإسلامي" لشاكر مصطفى (٢/٨٠١).

يُعتبـر مـن البيوتات العلمـية العريقة التـي اشتـهرت في مديـنة أربيل وأطرافها؛ لأنـه كـان مقربا مـن السلطان مظفر الديـن كوكبـري[٧١]، فقد ذاع صيتـهم في العراق، والشام، ومصر ابتداء مـن الجد أبي بكر ابن خَلكـان (ت ٥٥٢٥) الذي اشتـهر بالعلم والأدب، والفقيـه أبي حفص نجم الديـن عمر بن إبـراهيم بن أبي بكر ابن خَلكـان (ت ٥٦٠٩)، وأخيـه شهاب الديـن محمد بن إبـراهيم بن أبي بكر ابن خَلكـان (ت ٥٦١٠) الذي ارتحل إلى عدة أماكن طلبا للعلم، وأصبح معيدا في المدرسة النظامية ببغداد[٧٢]، والقاضي أبي بكر شلبـي بن الجنيد بن إبـراهيم ابن خلكـان (ت ٥٦٥٣)، الذي تولى القضاء بمصر، والمحدث الجهبذ عيسـى بن إبـراهيم (ت ٥٦٦٥)[٧٣]، والفقيـه الشاعر ضياء الديـن عيسـى (ت ٥٦٣٢)، والقاضي المحدث أبي عبد الله بـهاء الديـن بن محمد بن إبـراهيم (ت ٥٦٨٣)[٧٤]، هذا إلى جانب قاضـي القضاة المؤرخ والأديب أبي العباس شمس الديـن أحمد بن محمد بن إبـراهيم بن أبي بكر ابن خلكـان (ت ٥٦٨١).

ومما لا شك فيـه أنّ وجود مثل هذه البيوتات العلمـية وغيـرها كـان له تأثيـر كبيـر في المجتمع الإسلامي؛ فلقد كـان العلماء هم قادة الجماهيـر ونخبتـهم، فهم وحدهم الذيـن يملكون حق الإفتاء، والحكم في القضايا الحساسة دون أن يـنازعهم مـنازع.

ويمكن إجمال أهم العوامل التـي أسهمت في النـهضة العلمـية والثقافية والفكرية في هذا العصر في التالي:

---

[٧١]– مظفر الديـن كوكبـري هو: أبو سعيد مظفر الديـن كوكبـري بن علي زيـن الديـن بـن بكتكيـن بن محمـد (٥٥٤٩–٥٦٣٠)، حـاكم أربيل في عهد صلاح الديـن الأيوبي. يـنظر: "التكملة لوفيات النقلة" للمنذري (٣/٣٥٤).

[٧٢]– "طبقات الشافعية الكبـرى" للسبكي (٨/٤٤).

[٧٣]– "علماؤنا في خدمة العلم والديـن" لعبد الكريم المدرس (ص: ٢٣١).

[٧٤]– "شذرات الذهب في أخبار من ذهب" لابن العماد (٥/٣٨٤).

أ- *الرغبة في توطيد دعائم الملك*: فقد أدرك السلاطين في بلاد الشام - وغيرها من بلاد المسلمين - مدى تأثير العلماء في المجتمع, مما حدا بهم إلى اتخاذ جميع السبل الممكنة لتوطيد حكمهم وسياستهم, وجمع كلمة الشعب وتوحيد صفه واستمالة الرعية إليهم؛ فاهتموا لذلك بالعلم والعلماء, وعقدوا المجالس الأدبية والحلقات العلمية[٧٥].

ب- *مواجهة الحملات الصليبية والغزو المغولي*: فقد عَرفت تلك المرحلة صراعا بين الغرب الصليبي والشرق الإسلامي من جهة, وزحفا مغوليا من جهة ثانية؛ فكان الداعي إلى الاهتمام بالعلماء حاجة العصر إلى مواجهة الغزو الصليبي والمغولي على بلاد الإسلام, فشجع السلاطين العلماء على الكتابة عن الجهاد, وجمعِ الأحاديث النبوية التي تحث عليه, لإذكاء روح المقاومة والتصدي للعدو, وتعبئة الشعب لتحرير بلاد الإسلام[٧٦].

ج- *طلب العلم*: ولا يمنع ذلك من وجود أسباب ذاتية ترجع إلى رغبة بعض السلاطين في العلم ومحبتهم له, فقد اشتهر سلاطين بني أيوب بحبهم للعلم والعلماء؛ فكان صلاح الدين يجمع حوله رجال العلم, ويَحضُر مجالسهم, ويَستمع إليهم, ويُشاركهم في أبحاثهم[٧٧]. وهي سياسة - ولا شك - أثرت في خلفائه من بعده؛ فالملك الأفضل[٧٨] مثلا (ت ٦٢٢ه) الذي خلف أباه صلاح الدين, قال فيه ابن خلكان (ت ٦٨١ه): (كان الأفضل [...] يحب العلماء ويعظم

٧٥- "الحياة العلمية في مصر والشام (٥٢١-٦٤٨هـ)"، محمد حلمي محمد أحمد، "المجلة التاريخية المصرية"، سنة: ١٩٥٨م، المجلد السابع، (ص: ١٦).

٧٦- "النوادر السلطانية والمحاسن اليوسفية" لابن شداد (ص: ٥٤).

٧٧- "صلاح الدين الأيوبي"، علي محمد الصلابي، دار المعرفة – بيروت، ط: الثانية، سنة: ٢٠٠٨م، (ص: ٢٩٠).

٧٨- الملك الأفضل: هو أبو الحسن نور الدين علي بن يوسف صلاح الدين بن أيوب، ولد في مصر سنة ٥٦٦هـ، أحد ملوك الدولة الأيوبية بدمشق، توفي سنة ٦٢٢هـ. "التكملة لوفيات النقلة" للمنذري (١٤٠/٣).

حرمتهم)[٧٩]. والسلطان الكامل[٨٠] (ت ٦٣٥هـ) الذي قال فيه المقريزي (ت ٨٤٥هـ): (كان يحب أهل العلم، ويؤثر مجالستهم. وعنده شغف بسماع الحديث النبوي [...] وكان يناظر العلماء. وعنده مسائل غريبة من فقه ونَحْوٍ يَمتحِن بها؛ فمن أجاب عنها قدمه وحظي عنده. وكانت عنده بالقلعة جماعة من أهل العلم [...] فينصب لهم أَسِرَّة ينامون عليها بجانب سريره؛ ليسامروه)[٨١]. ومثل هذا يُقال في أغلب سلاطين الدولة الأيوبية.

د- *نشر المذهب السني*: كما يمكن القول: إن هذه السياسة من قِبل سلاطين بني أيوب كانت تهدف بالأساس إلى نشر المذهب السني، والتخلص من المذهب الشيعي الذي انتشر في الشام ومصر تحت سيادة الفاطميين؛ فكان لا بد أن يكون ذلك بسلاح العلم؛ فقد قام صلاح الدين بتحويل المدارس الشيعية إلى مدارس سنية[٨٢].

ه *بناء المدارس وتشيدها*: من المظاهر البارزة لهذا العصر حِرص السلاطين والحكام على بناء المدارس والتنافس في ذلك؛ فإذا ما ألقينا نظرة متفحصة في كتاب "الدارس في تاريخ المدارس" لعبد القادر النعيمي، سنجد أنَّ مدينة دمشق وحدها خلال القرن السابع الهجري كان فيها ما يزيد عن خمسين ومائة مدرسة، دَرَّس فيها ما يزيد عن ألف من كبار العلماء المشاهير، «ولم يقتصر اهتمام الهيئة الحاكمة، ومن اتصل بها بحركة الإحياء العلمي على مجرد إنشاء المدارس، وإنّما كانوا يختارون لها أفضل الأساتذة وأتقاهم وأكثرهم قَبُولا لدى

[٧٩]– "وفيات الأعيان" لابن خلكان (٤٢٠/٣).

[٨٠]– الملك الكامل: أبو المعالي ناصر الدين محمد بن الملك العادل محمد أبي بكر بن أيوب بن شاذي، (٥٧٦–٦٣٥هـ). "التكملة لوفيات النقلة" للمنذري (٤٨٥/٣).

[٨١]– "السلوك لمعرفة دول الملوك" للمقريزي (٣٨٠/١).

[٨٢]– "اتعاظ الحنفاء بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفاء" للمقريزي (٣١٩/٣).

المتعلمين عامة»[٨٣]. فقد عَهِدَ الكامل محمد بن أحمد بن أيوب (ت٦٣٥هـ) إلى أخيه الملك الأشرف ببناء دار الحديث الأشرفية المجاورة لقلعة دمشق، وأمده بها العلامة ابن الصلاح بالحديث، وذلك في ليلة النصف من شعبان عام ٦٣٠هـ، ووقف عليها الأشرف الأوقاف[٨٤]، بل كانت بعض المدارس تُنشأ خاصة لعالم بعينه، اشتهر بعلمه أو بمكانته بين الناس[٨٥]؛ فقد أنشأ ناصر الدين قَيْمُري[٨٦] مدرسة خاصة للقاضي شمس الدين علي بن محمود الشهرزوري، وقرر عند إنشائها أن يتولى شؤونها بعد وفاة القاضي شمس الدين أولاده وذريته، وكان ذلك في أوائل القرن السابع[٨٧]. وقد ذكر الرحالة أبو الحسين بن جبير الأندلسي (ت ٦١٤هـ) الذي زار دمشق سنة ٥٨٠هـ أنه كان فيها نحو عشرين مدرسة تقوم بالإنفاق على من يدخل فيها للتعلم والاستفادة[٨٨].

كما تميز هذا العصر بتشييد المدارس الخاصة بالحديث لأول مرة في تاريخ الحضارة الإسلامية؛ فأنشئت أول مدرسة للحديث في دمشق تحقيقا لرغبة أبي القاسم نور الدين محمود زَنكي[٨٩]

---

[٨٣]- "الحياة العلمية في مصر والشام (٥٢١هـ-٦٤٨هـ)" لمحمد حلمي محمد أحمد (ص: ١٢).

[٨٤]- ينظر: "روائع الأوقاف في الحضارة الإسلامية" لراغب السرجاني (ص: ١١٢).

[٨٥]- "الحياة العلمية في مصر والشام (٥٢١هـ-٦٤٨هـ)" لمحمد حلمي محمد أحمد (ص: ١٢).

[٨٦]- ناصر الدين القَيْمُري: أبو المعالي الحسين بن عبد العزيز بن أبي الفوارس القيمري، باني المدرسة القيمرية في دمشق. وهو الذي مَلَّكَ الناصر دمشق، توفي سنة ٦٦٥هـ. "الوافي بالوفيات" للصفدي (٢٦١/١٢).

[٨٧]- "الدارس في تاريخ المدارس" للنعيمي (٣٣٥/١-٣٣٧).

[٨٨]- "رحلة ابن جبير"، أبو الحسين بن جبير الأندلسي (ت ٦١٤هـ)، دار صادر – بيروت، (ص: ٢٥٥).

[٨٩]- نور الدين زَنكي: هو أبو القاسم نور الدين محمود بن عماد الدين زَنكي بن آق سُنْقُر ولد سنة ٥١١هـ، وتوفي سنة ٥٦٩هـ. يُلقَّب بالملك العادل. حكم حلب بعد وفاة والده، وقام بتوسيع إمارته بشكل تدريجي، عُرف بجهاده الصليبيين. "مرآة الزمان" لسبط ابن الجوزي (٢٠٣/٢١).

(ت ٥٥٦٩), وحملت اسم المدرسة النورية[٩٠].

ومع إنشاء المدارس كان لا بد من العناية بالأوقاف التي يُصرف إيرادها في إدارة المدرسة, وفي دفع رواتب المدرسين والمعيدين, وفي حاجات الطلاب, ومما يدل على وفرة الأوقاف على المدارس ما ذكره ابن جبير (ت ٥٦١٤) في كلامه عن مشاهد دمشق, فيقول: (ولكل مشهد من هذه المشاهد أوقاف معينة من بساتين وأرض بيضاء ورباع, حتى إنّ البلد تكاد الأوقاف تستغرق جميع ما فيه, وكل مسجد يُستحدث بناؤه أو مدرسة أو خانقة يُعين السلطان أوقافا تقوم بها, وبساكنيها, والملتزمين لها؛ وهذه أيضا من المفاخر المخلدة. ومن النساء الخواتين ذوات الأقدار من تأمر ببناء مسجد, أو رباط, أو مدرسة, وتُنفق فيها الأموال الواسعة وتعين لها من مالها الأوقاف. ومن الأمراء من يفعل مثل ذلك, لهم في هذه الطريقة المباركة مسارعة مشكورة عند الله عز وجل)[٩١].

وعلى الرغم من وجود هذه الحركة العلمية النشيطة في هذين القرنين, إلا أنَّ الهمم ضعفت عن الاجتهاد, ومالت إلى التقليد, وشهد هذان القرنان قلة في المجتهدين, وجمودا في المقلدين. وكان شغل العلماء مقتصرا على شرح المتون, وتوضيح المختصرات, وتفهيم الألفاظ المغلقات, ولم يوجه العلماءُ هممهم لفهم الأدلة واستنباط الأحكام إلا قليلٌ منهم[٩٢]. ولا أدل على ذلك من وصف أبي عمرو ابن الصلاح في مقدمة كتابه

---

[٩٠]– "التاريخ الباهر في الدولة الأتابكية" لابن الأثير (ص: ١٧٢)، و"خطط الشام" لمحمد كرد علي (٧١/٦).

[٩١]– "رحلة ابن جبير" (ص: ٢٤٨). وللاستزادة من أخبار الأوقاف في العصر الأيوبي ينظر: "روائع الأوقاف" لراغب السرجاني (ص: ١٠٨-١٢٠).

[٩٢]– "الفتح المبين في طبقات الأصوليين" لعبد الله مصطفى المراغي (٢/٣-٤ و ٢/٤٤-٤٦) عند حديثه عن الحالة العلمية في القرنين السادس والسابع.

"معرفة أنواع علم الحديث" حال طلبة علم الحديث في زمانه بالركود العلمي، والجهل الكبير بمسائل العلم؛ فقد وصل الحال في زمنه إلى أنَّ السائل عن مسألة من مسائل هذا العلم، لا يجد من يجيبه عن مسألته[٩٣].

ولعلَّ هذا ما دفعه إلى إبداء تشككه في صلاحية المتأخرين بنقد الأحاديث، وتمييز مقبولها من مردودها، والتكلم في عللها، فضلا عن الاحتجاج بأحكامهم في صحتها وحسنها[٩٤].

خلاصة الفصل:

منذ نهاية القرن السادس الهجري تعرض المشرق الإسلامي لزحف مغولي دمر البلاد وأخضعها لسيطرته، وخرب المراكز العلمية، وحرق الكتب، ناهيك عن هجمات الخوارزميين التعسفية. مما كان له أكبر الأثر على الأوضاع الاقتصادية؛ فتدهورت أوضاع العامة، وسادت فترات من الغلاء المميت في بعض المناطق، إلى جانب انتشار الأوبئة نتيجة لتفشي الحروب والقتل الشديد. أما من الناحية الاجتماعية فلم يكن الوضع بأحسن حالا؛ فقد كثر الظلم والزور، وكثرت اللصوصية، وانتشرت المفاسد، وكثر عدد الفقراء والمحتاجين.

مما دفع بالعلماء إلى المشاركة من موقعهم في التصدي لهذه الاختلالات والأخطار عن طريق بناء صرح علمي وثقافي؛ فالأوضاع العلمية كانت على درجة كبيرة من الازدهار؛ فنجد أسماء

٩٣- وأسوق هنا جزءا صغيرا من مقدمة كتابه، والذي يتعلق بوصف الحال التي آل إليها علم الحديث في زمانه، فقال: (أهله [أي: علم الحديث] إنما هم شرذمة قليلة العَدد، ضعيفة العُدد. لا تُعنى على الأغلب في تحمله بأكثرِ من سماعه غُفْلا، ولا تتعنى في تقييده بأكثر من كتابته عُطلا، مُطَّرِحين علومه التي بها جَلَّ قدره، مباعدين معارفه التي بها فُخِّم أمره. فحين كاد الباحث عن مشكله لا يُلفي له كاشفا، والسائل عن علمه لا يلقى به عارفا، من الله الكريم تبارك وتعالى عليَّ، وله الحمد أجمع، بكتاب "معرفة أنواع علم الحديث"). "علوم الحديث" لابن الصلاح (ص: ٦).

٩٤- ينظر: "منهج النقد في علوم الحديث" لنور الدين عتر (ص: ٢٨٠-٢٨١). وأسوق هنا جزءا من كلام ابن الصلاح في ذلك، حيث قال: (إذا وجدنا فيما يُروى من أجزاء الحديث وغيرها حديثا صحيح الإسناد، ولم نجده في أحد الصحيحين، ولا منصوصا على صحته في شيء من مصنفات أئمة الحديث المعتمدة المشهورة، فإنا لا نتجاسر على جزم الحكم بصحته؛ فقد تعذر في هذه الأعصار الاستقلال بإدراك الصحيح بمجرد اعتبار الأسانيد). "علوم الحديث" لابن الصلاح (ص: ١٦-١٧).

لعلماء بارزين قد أسهموا بشكل كبير في جميع المجالات الفكرية. ونستطيع أن نقول: إنّ هذا العصر كان عصر نضج علمي في شتى العلوم.

الفصل الثاني: ترجمة أبي عمرو ابن الصلاح.

المبحث الأول: ابن الصلاح: اسمه، ونسبه، ومولده[٩٥].

لم يختلف كل من ترجموا لابن الصلاح في اسمه، ولا في اسم أبيه، ولا في اسم جده، بل ولا في أسماء أجداده الأعلين، إلا أنَّ بعضهم يقتصر على ذكر اسم جده الأدنى، مع ذكر كنيته ولقبه، ويضيف آخرون إلى ذلك اسم جده الثاني أو الثالث. وبجانب ذلك يَذكر بعضهم نسبته إلى القوم الذين ينتمي إليهم، أو البلد الذي وُلد فيه أو رحل إليه طالبا للعلم أو أقام فيه وسكنه, كما أن بعضهم ينسبه إلى المذهب الفقهي الذي ينتمي إليه.

ومن هنا أقول هو: أبو عمرو تقي الدين عثمان بن أبي القاسم صلاحِ الدين عبد الرحمن ابنِ عثمانَ بنِ موسى بنِ أبي نصر، الكُردي[٩٦]، النَّصْرِي[٩٧]، الشَّرَخَاني[٩٨] المولد، الشهْرُزُورِي[٩٩] الأصل،

٩٥- تُنظر ترجمته في: "مرآة الزمان" لسبط ابن الجوزي (٣٩٣/٢٢)، و"وفيات الأعيان" لابن خلكان (٢٤٣/٣)، و"ملء العيبة بما جمع بطول الغيبة" لابن رُشيد (٢١٧/٣)، و"طبقات علماء الحديث" لابن عبد الهادي (٢١٤/٤)، و"سير أعلام النبلاء" للذهبي (١٤٠/٢٣)، و"تاريخ الإسلام" للذهبي (٤٥٥/١٤) (رقم الترجمة: ٢١٧)، و"تذكرة الحفاظ" للذهبي (١٤٩/٤)، و"العبر في خبر من غبر" للذهبي (١٧٧/٥)، و"البداية والنهاية" لابن كثير (٢٥٢/١٥)، و"طبقات الشافعية" لابن كثير (ص: ٧٨٢)، و"الوافي بالوفيات" للصفدي (٢٦/٢٠)، و"مرآة الجنان" لليافعي (٨٤/٤)، و"طبقات الشافعية الكبرى" للسبكي (٣٢٦/٨)، و"طبقات الشافعية" للأسنوي (٤١/٢)، و"ذيل التقييد" للتقي الفاسي (١١٠/٣)، و"تاريخ علماء بغداد" للسلامي (ص: ١٠٤)، و"طبقات الشافعية" لابن قاضي شهبة (١٤٢/٢)، و"النجوم الزاهرة" لابن تغري بردي (٣٥٤/٦)، و"طبقات الحفاظ" للسيوطي (ص: ٥٠٣)، و"الأنس الجليل" لمجير الدين الحنبلي (١٨١/٢)، و"طبقات المفسرين" للداوودي (٣٨٢/١)، و"الدارس في تاريخ المدارس" للنعيمي (١٦/١)، و"طبقات الشافعية" لابن هداية الله (ص: ٢٢٠)، و"شذرات الذهب" لابن العماد (٣٨٣/٧)، و"الفتح المبين في طبقات الأصوليين" للمراغي (٦٣/٢)، و"الأعلام" للزركلي (٢٠٧/٤)، و"معجم الأصوليين" لمحمد مظهر (١٦٥/٣).

٩٦- الكُرْدِي هذه النسبة إلى طائفة بالعراق ينزلون بالصحاري، وقد سكن بعضهم القرى، خصوصا في جبال حُلوان، يقال لهم: الأكراد. ينظر: "الأنساب" للسمعاني (٣٩٤/١٠)، و"اللباب في تهذيب الأنساب" لابن الأثير (٩٢/٣). وقد وردت عدة نظريات عن أصل هذا الشعب، ولا يزال النقاش دائرا بين علماء الإثنوغرافيا حول أصلهم، وتتباين وتتشابه هذه النظريات من قديمها وحديثها، من منشأ أسطوري، إلى منشأ تاريخي عربي أو أعجمي. وللمزيد من التفصيل ينظر: "تاريخ الأكراد"، محمد سهيل طقّوس، دار النفائس – بيروت، ط: الأولى، سنة: ٢٠١٥م، (ص: ١٤-٢٦).

الموصلي النشأة، الدمشقي الدار والوفاة، الشافعي المذهب[١٠٠]. المعروف بابن الصلاح، نسبة إلى لقب والده صلاح الدين.

وقد اتفق كُل من ترجم له على أنَّ مولده كان سنة ٥٥٧٧[١٠١]، إلا أنَّ بعضهم اقتصر على ذكر التاريخ فقط، في حين ذكر آخرون مكان الولادة. لكن اختلفوا في تحديده؛ فبعض المؤرخين على أنه وُلِد في مدينة "شَهْرُزُور"[١٠٢]. وانفرد ابن خَلّكان (ت ٦٨١هـ) بالقول: إنَّ مولده كان في "شَرَخَان"[١٠٣]، وكلامه مقدم – في نظري – على غيره لثلاثة أسباب:

- الأول: أنه تلميذ ابن الصلاح وعصريه، فهو أدرى بأحوال شيخه من غيره.

- الثاني: أنه من أصل كردي؛ فهو أدرى ببلاد الأكراد من غيره.

٩٧- النَّصْري: نسبة إلى جدِّه "أبي نصر". "وفيات الأعيان" لابن خلكان (٢٤٥/٣).

٩٨- الشَّرَخَاني: نسبة إلى شَرَخَان – بفتح الشين المعجمة والراء المهملة والخاء المعجمة – قرية من قرى شهرزور. "وفيات الأعيان" لابن خلكان (٢٤٥/٣).

٩٩- الشَّهْرُزُوري: نسبة إلى شَهْرُزُور – بفتح الشين المعجمة وسكون الهاء وضم الراء والزاي وسكون الواو وفي آخرها راء مهملة – وهي بلدة واسعة من أعمال إربل (تُلفظ أربيل حاليا ، تقع شمال العراق)، تقع بين الموصل وهمْدان، تنسب إلى بانيها "زور بن الضحاك"، فقيل: شهرزور، أي: مدينة زور، وأهلها كلهم أكراد. ينظر: "الأنساب" للسمعاني (٤١٧/٧)، و"اللباب في تهذيب الأنساب" لابن الأثير (٢١٦/٢)، و"وفيات الأعيان" لابن خلكان (٧٠/٤)، و"طبقات الشافعية" للأسنوي (١٩/٢)، و"موسوعة المدن والمواقع في العراق" لبشير يوسف (٦٢٥/٢-٦٣٢)، و"إعجام الأعلام" لمحمد مصطفى (ص: ٢٢٥). ووقع ضبطها في "معجم البلدان" لياقوت الحموي (٤٢٥/٣)، براء مفتوحة؛ شَهْرَزُور. وتابعه صفي الدين البغدادي في "مراصد الاطلاع" (٨٢٢/٢). وجاء في موسوعة "حضارة العراق"، "المبحث الثالث: المدينة العراقية"، لعماد عبد السلام رؤوف (١٦٧/١٠): أنها مدينة اندثرت نتيجة الحروب التي كانت بين العثمانيين والفرس، فلم يعد من الممكن تعيين موقعها الآن، فلم يتبق سوى اسمها الذي صار يُطلق على الإقليم فحسب.

١٠٠- ظل ابن الصلاح طيلة حياته متبعا لمذهب الشافعي (ت ٥٢٠٤)، بل نص في كتابه "أدب المفتي والمستفتي" (ص: ١٦٣-١٦٤) على أنه أولى المذاهب بالاتباع والتقليد؛ فقد أتيح لإمامه ما لم يُتح لغيره من الأئمة قبله، حيث تأخر عنهم، ونظر في مذاهبهم نحو نظرهم في مذاهب من قبْلهم، فسبرها وخبرها وانتقدها، واختار أرجحها. ولكنه مع هذا لم يتعصب للشافعي، ولم يقدح في سواه من الأئمة، وإنما أنصف الجميع، وأثنى عليهم.

١٠١- أغرب السلامي في "تاريخ علماء بغداد" (ص: ١٠٦) فذكر أنَّ ابن الصلاح سئل عن مولده فقال: (سنة ٥٥٥٧).

١٠٢- ينظر: "ملء العيبة بما جمع بطول الغيبة" لابن رُشيد (٢١٨/٣)، و"تاريخ علماء بغداد" للسلامي (ص: ١٠٦)، و"طبقات الشافعية" لابن قاضي شهبة (١٤٣/٢)، و"الأنس الجليل" للنعيمي (١٨١/٢).

١٠٣- "وفيات الأعيان" لابن خلكان (٢٤٤/٣)، وتابعه طاش كبري زاده في "مفتاح السعادة" (٥٣/٢)، والمراغي في "طبقات الأصوليين" (٦٣/٢)، والزِّركلي في "الأعلام" (٢٠٧/٤).

- الثالث: أنَّ شَرَخَان قرية تابعة إلى شَهْرُزُور؛ فمن نَسَبَ إلى شَرَخَان فقد دقق, ومن نَسَبَ إلى شَهْرُزُور فقد اكتفى بذكر القُطر الأعم, والله أعلم.

المبحث الثاني: ابن الصلاح: بيته, ونشأته, وطلبه للعلم, ورحلاته.

لم توفّر المصادر التي وقفتُ عليها مادة علمية كافية عن أهل بيت ابن الصلاح, بل قصارى ما تم ذِكره: مكانته العلمية؛ فقد كان «شيخ بلاده»[١٠٤].

فيكون من المفيد التعرض لترجمة موجزة لوالده[١٠٥] فأقول: كان مولده سنة ٥٥٣٩, تقديرا؛ لأنه كان لا يتحققه[١٠٦], وطلب الفقه وبرع فيه, حتى «كان من جلة مشايخ الأكراد المشار إليهم»[١٠٧], ومن ثَمَّ تقلبت به صروف الدهر ما بين موطنه والموصل[١٠٨], حتى استقر به الأمر في حلب, مدرسا في المدرسة الأسدية[١٠٩], وبقي بها حتى تُوفِّي عام ٥٦١٨.

---

[١٠٤]- "طبقات الشافعية" للأسنوي (٤١/٢).

[١٠٥]- تُنظر ترجمته في: "وفيات الأعيان" لابن خلكان (٢٤٤/٣-٢٤٥)، و"الذيل على طبقات الشافعية" للنووي (ص: ٧٧١)، و"تاريخ الإسلام" للذهبي (٥٤٤/١٣-٥٤٥)، و"سير أعلام النبلاء" للذهبي (١٤٨/٢٢)، و"الوافي بالوفيات" للصفدي (١٠٩/١٨)، و"طبقات الشافعية الكبرى" للسبكي (١٧٥/٨)، و"طبقات الشافعية" للأسنوي (٤١/٢)، و"العقد المذهب في طبقات حملة المذهب" لابن الملقن (ص: ٣٤٩)، و"طبقات الشافعية" لابن قاضي شهبة (٦٦/٢).

[١٠٦]- "وفيات الأعيان" لابن خلكان (٢٤٤/٣-٢٤٥).

[١٠٧]- نفسه (٢٤٣/٣).

[١٠٨]- ينظر: "وفيات الأعيان" لابن خلكان (٢٤٣/٣)، و"تاريخ الإسلام" للذهبي (٤٥٥/١٤)، و"طبقات الشافعية" لابن قاضي شهبة (١٤٣/٢)، و"الدارس في تاريخ المدارس" للنعيمي (١٦/١).

[١٠٩]- المدرسة الأسدية منسوبة إلى بانيها الملك المنصور أبي الحارث أسد الدين شِيركوه بن شاذي بن مروان، عم السلطان صلاح الدين (ت ٥٦٤ه). لم يبقَ منها اليوم سوى قِبلتها وقبة. وكان قد رُمّم فيها ثماني حجرات سنة ١٣١٦ه. ينظر: "وفيات الأعيان" لابن خلكان (٢٤٣/٣)، و"الدارس في تاريخ المدارس" للنعيمي (١١٤/١)، و"منادمة الأطلال" لعبد القادر بدران (ص: ٧٩-٨٠).

ولقد أحسن الوالد العناية بولده منذ نعومة أظافره؛ فنشَّأه على محبة العلم والعلماء, وكان أوّل مشايخه وأبرزهم, ولقَّنه الفقه الشافعي, حتى إنَّ ابن الصلاح كرر قراءة كتاب "المهذب"[110] على والده أكثر من مرة ولم يَطرَّ[111] شاربه بعد[112].

والذي يبدو من ذلك: أنَّ الوالد اكتفى بإعطاء ولده مبادئ العلوم الأولية, وترك له حرية اختيار دروسه؛ فلم يهمل الوَلَدُ تنويع مصادر معرفته, فطلب العلم على مشايخ بلده أولا, والذين كان أغلبهم من الأكراد. ثم سافر به والده إلى مدينة الموصل[113], ولم يطل المقام به كثيرا فيها[114], فما هو إلاَّ أن اشتدَّ عوده وقوي على تحمّل أعباء الحياة, وأحسَّ أن الرحلة سُنَّةُ من يطلب الحديث, ويبحث عن علو الإسناد, حتى يمَّم وجهه صوب قبلة العلم والعلماء عاصمة الخلافة: بغداد, وله بضع وعشرون سنة[115]. ثُمَّ شدَّ رحله بعد ذلك إلى بلاد العجم, فأجاب داعي العلم في خراسان؛ فدخل نيسابور, ومرو, وهَمْدان...

١١٠- "المهذب في فقه الإمام الشافعي" مختصر ألفه أبو إسحاق إبراهيم بن علي الفيروزآبادي الشيرازي (ت ٤٧٦هـ). من أشهر شروحه "المجموع شرح المهذب" لأبي زكريا يحيى بن شرف النووي (ت ٦٧٦هـ) لكنه لم يتمه، وقد أكمل شرحه بعد النووي عالمان هما: أبو الحسن تقي الدين علي بن عبد الكافي السبكي (ت ٧٥٦هـ)، ثم محمد نجيب المطيعي (ت ١٤٠٦هـ).

١١١- جاء في "لسان العرب" لابن منظور (٤٩٩/٤): (طَرَّ النبتُ والشاربُ والوَبر يَطُرُّ، بالضَّمِّ، طَرّا وطُرُورا: طلَع ونبَت؛ وكَذَلِكَ شعرُ الوَحشِيِّ إذا نَسَلَه ثُم نَبَتَ؛ ومنه طَرَّ شاربُ الغلامِ فَهُوَ طارٌّ). فمعنى لم يطر شاربه، أي: لم ينبت شاربه.

١١٢- "وفيات الأعيان" لابن خلكان (٢٤٣/٣).

١١٣- ينظر: "وفيات الأعيان" لابن خلكان (٢٤٣/٣)، و"تاريخ الإسلام" للذهبي (٤٥٥/١٤)، و"طبقات الشافعية" لابن قاضي شهبة (١٤٣/٢)، و"الدارس في تاريخ المدارس" للنعيمي (١٦/١).

١١٤- "وفيات الأعيان" لابن خلكان (٢٤٤/٣)، و"مرآة الجنان" لسبط ابن الجوزي (٨٥/٤).

١١٥- "تاريخ الإسلام" للذهبي (٤٥٥/١٤)، و"تاريخ علماء بغداد" للسلامي (ص: ١٠٦).

وبعد أن سمع وحصَّل الكثير بالموصل, وبغداد, ودُنَيْسَر[116], ونيسابور, ومرو, وهمْدان, ودمشق, وحران, واستحصد علمه, وتأهّل لأن يكون إماما مشارا إليه, عاد أدراجه بعد رحلة طويلة جال فيها أهم مراكز العلم في بلاد المشرق الإسلامي, مستقرا ببلاد الشام, حيث بدأت المرحلة الخصبة من حياته في التدريس والتأليف والفتيا؛ فدخل دمشق حوالي سنة ٦١٣هـ[117], وقد ناهز السادسة والثلاثين من عمره. ثُمَّ قصد القدس فأقام بها مدة يسيرة, ودرَّس في المدرسة الصلاحية, وتسمى أيضا الناصرية[118].

ثُمَّ لما أمر الملك المعظم بن العادل بهدم أسوار القدس[119], نزح إلى دمشق مستقرا بها[120].

هذا, ولا يفوتني أن أذكر أنَّ ابن الصلاح قصد مكة لأداء مناسك الحج سنة ٦٢٨هـ, قال ابن كثير: (وحج الناس في هذه السنة من الشام, وكان ممن حج فيها الشيخ تقي الدين أبو عمرو ابن

---

[116]– دُنَيْسَر: بضم الدال المهملة وفتح النون وسكون الياء المثناة من تحتها وفتح السين المهملة وبعدها راء، بلدة عظيمة من نواحي الجزيرة الفراتية، وتدعى: قوج حصار، وهو لفظ مركب أصله: "دنيا سر"، ومعناه: رأس الدنيا. ينظر: "معجم البلدان" لياقوت الحموي (٥٤٤/٢)، و"مراصد الاطلاع" لصفي الدين البغدادي (٥٣٨/٢). وترجمها أبو عبد الله الحميري (ت ٥٩٠هـ) في "الروض المعطار في خبر الأقطار" (ص: ٢٥٠) بالصاد، فقال: (دنيصر).

[117]– "سير أعلام النبلاء" للذهبي (١٤٢/٢٣).

[118]– تُنسب إلى بانيها الملك الناصر صلاح الدين الأيوبي، كما أفاد ذلك ابن خلكان في "وفيات الأعيان" (٢٤٤/٣)، واليافعي في "مرآة الجنان" (٨٥/٤)، وابن العماد في "شذرات الذهب" (٣٨٤/٧). وسماها ابن خلكان، واليافعي، وابن العماد: الناصرية. وجاء اسمها في "البداية والنهاية" لابن كثير (٢٥٢/١٥)، و"طبقات الشافعية" له أيضا (ص: ٧٨٢)، و"تاريخ الإسلام" (٤٥٥/١٤)، و"سير أعلام النبلاء" (١٤١/٢٣)، و"تذكرة الحفاظ" ثلاثتها للذهبي (١٤٩/٤)، و"طبقات الشافعية الكبرى" للسبكي (٣٢٧/٨)، و"طبقات الشافعية" لابن قاضي شهبة (١٤٣/٢)، و"طبقات الحفاظ" للسيوطي (ص ٥٠٣)، و"الأنس الجليل" لمجير الدين الحنبلي (١٨١/٢)، و"طبقات المفسرين" للداودي (٣٨٣/١)، و"الدارس في تاريخ المدارس" للنعيمي (١٦/١): الصلاحية.

[119]– "طبقات الشافعية" لابن كثير (ص: ٧٨٢)، "وطبقات علماء الحديث" لابن عبد الهادي (٢١٥/٤)، و"سير أعلام النبلاء" للذهبي (١٤١/٢٣)، و"تذكرة الحفاظ" للذهبي (١٤٩/٤)، و"تاريخ الإسلام" للذهبي (٤٥٥/١٤)، و"طبقات الشافعية" لابن قاضي شهبة (١٤٣/٢)، و"الأنس الجليل" لمجير الدين الحنبلي (١٨١/٢). وكان ذلك في أول سنة ٦١٦هـ، حيث خرّب الملك المعظم سور بيت المقدس خوفا أن يتملكه الصليبيون، وعجزا عن مواجهتهم.

[120]– "طبقات الشافعية الكبرى" للسبكي (٣٢٧/٨)، و"طبقات الشافعية" لابن هداية (ص: ٢٢١).

الصلاح، ثم لم يحج الناس بعد هذه السنة أيضا لكثرة الحروب والخوف من التتار والفِرنج)[١٣١].

ولعله اجتمع بعلمائها وأخذ عنهم فقد «كان للحرم المكي الجَمالُ، بأفراد مُنْتَدِبِينَ للعلم والتصنيف، من أهله والواردين عليه، في سائر المذاهب، وغالب الفنون، بحيث كان حقيقا بالارتحال إليه لذلك، فضلا عن كونه محلا للنسك»[١٣٢].

المبحث الثالث: شيوخ ابن الصلاح وأساتيذه.

حرص ابن الصلاح على طلب العلم والسماع على علماء عصره في البلدان التي رحل إليها على جري عادة علماء الإسلام؛ فرحل في سبيل ذلك إلى كثير من الأقطار، فبعد «إقامته بالموصل دَخَلَ بغداد، وطاف البلاد، وسمع من خلق كثير، وجمٍّ غفير ببغداد، وهَمْدان، ونيسابور، ومرو، وحران، وغير ذلك، ودخل الشام مرتين»[١٣٣].

لذا ارتأيت أذكرهم على حسب بلدانهم التي سَمِعَ منهم فيها:

أ. *شهرزور*:

١- والده أبو القاسم صلاح الدين عبد الرحمن بن عثمان الشهرزُوري الكردي (ت ٦١٨هـ). أخذ عنه الفقه[١٣٤].

ب. *الموصل*:

١٣١- "البداية والنهاية" لابن كثير (١٥/١٧٨ – حوادث سنة ٦٢٨هـ).

١٣٢- "الإعلان بالتوبيخ لمن ذم أهل التوريخ" للسخاوي (ص: ٤٥٠).

١٣٣- "مرآة الجنان" لليافعي (٤/٨٥– ٨٦)، وينظر: "طبقات الشافعية" لابن كثير (ص: ٧٨٢)، و"طبقات الشافعية" لابن قاضي شهبة (٢/١٤٣)، و"الدارس في تاريخ المدارس" للنعيمي (١/١٦).

١٣٤- "وفيات الأعيان" لابن خلكان (٣/٢٤٣).

٢- ابن السَّمِيـن: هو أبو جعفر عبيد الله بن أحمد بن علي البغدادي الوراق الحنبلي المقرئ، (ت ٥٨٨هـ)[١٢٥]. سمع مـنـه الحديث، وهو أقدم شيخ له[١٢٦] بعد والده.

٣- ابن حَبَـن: هو أبو المعالي نصر الله بن سلامة بن سالم الهِيتـي، (ت ٥٥٩٨)[١٢٧]

٤- ابن البـرنِي: هو أبو المـنصور المظفر بن إبـراهيم بن محمد بن علي الحربي، (ت ٥٦٠٧)[١٢٨].

٥- ابن مـنعة: هو أبو حامد عماد الديـن محمد بن يونس بن محمد بن مـنعة الإربلي، ثُمَّ الموصلي، الشافعي، (ت ٥٦٠٨)[١٢٩]. أقام ابن الصلاح زمـنا في الموصل يشتغل معيدا[١٣٠] لشيخه ابن منعة في المدرسة النظامية[١٣١].

٦- ابن الطُّوسـي: هو أبو القاسم عبد المحسن بن عبد الله بن أحمد بن محمد بن عبد القاهر الموصلي، (ت ٥٦٢٣)[١٣٢].

---

[١٢٥]- تُنظر ترجمته في "التكملة لوفيات النقلة" للمنذري (١٧٥/١).

[١٢٦]- "طبقات الشافعية الكبرى" للسبكي (٣٢٦/٨)، "تاريخ علماء بغداد" للسلامي (ص: ١٠٥).

[١٢٧]- تُنظر ترجمته في "التكملة لوفيات النقلة" للمنذري (٤٢٨/١).

[١٢٨]- تُنظر ترجمته في "التكملة لوفيات النقلة" للمنذري (٢/٢١٢-٢١٣).

[١٢٩]- تُنظر ترجمته في "التكملة لوفيات النقلة" للمنذري (٢٢٦/٢).

[١٣٠]- المُعِيدُ: مـن يتولَّى إِعادة شرح ما غمض مـن شـرح الأُستاذ للطلبة. يـنظر: "معيد النعم ومبيد النقم" لتاج الديـن السبكي (ص:٨٥)، و"تذكرة السامع والمتكلم" لابـن جماعة (ص: ١٣٩). إنَّ مهنة المعيد ليست بشيء جديد؛ فقد سبق إليها المسلمون — في مدارسهم — التربيَّة الحديثة، بل على العكس فقد كان حال المعيديـن وشـروطهم في التاريخ الإسلامي أفضل مما هو عليه الآن: إعدادا، ودراية، وأمانة علمية، ومكانة إدارية.

[١٣١]- يـنظر: "وفيات الأعيان" لابن خلكان (٢٤٣/٣).

[١٣٢]- تُنظر ترجمته في "التكملة لوفيات النقلة" للمنذري (١٤١/٣).

٧- الكمال بن يونس: هو أبو الفتح كمال الدين موسى بن محمد بن يونس بن محمد بن منعة، (ت ٦٣٩هـ)[١٣٣].

ج. *بغداد*:

٨- ابن سُكينة: هو أبو أحمد ضياء الدين عبد الوهاب بن علي بن عبيد الله الشافعي، «يعرف بابن سُكَينة وهي أم أبيه»[١٣٤] (ت ٦٠٧هـ)[١٣٥].

٩- ابن طَبرزد: هو أبو حفص عمر بن محمد بن مُعَمَّر بن أحمد بن يحيى البغدادي الدارقزِّي المؤدب، (ت ٦٠٧هـ)[١٣٦].

د. *دنيسر*:

١٠- الخباز: هو أبو محمد إسماعيل بن إبراهيم بن فارس بن مقلد السِّيبِي الخَبَّاز، (ت ٦١٤هـ)[١٣٧].

ه. *هَمْدان*:

١١- ابن المُعَزِّم: هو أبو الفضل عبد الرحمن بن عبد الوهاب بن صالح بن محمد الهمْداني الفقيه، (ت ٦٠٩هـ)[١٣٨].

و. *نيسابور*:

١٣٣- تُنظر ترجمته في "وفيات الأعيان" لابن خلكان (٣١١/٥).

١٣٤- "علوم الحديث" لابن الصلاح (ص: ٣١٧).

١٣٥- تُنظر ترجمته في "التكملة لوفيات النقلة" للمنذري (٢٠١/٢-٢٠٢).

١٣٦- تُنظر ترجمته في "التكملة لوفيات النقلة" للمنذري (٢٠٧/٢-٢٠٨).

١٣٧- تُنظر ترجمته في "التكملة لوفيات النقلة" للمنذري (٤١١/٢).

١٣٨- تُنظر ترجمته في "التكملة لوفيات النقلة" للمنذري (٢٤٦/٢-٢٤٧).

١٢- الفراوي: أبو القاسم[١٣٩] منصور بن عبد المنعم بن عبد الله بن محمد بن الفضل بن أحمد ابن محمد بن أحمد الصاعدي الفُرَاوي ثُمَّ النيسابوري، (ت ٦٠٨هـ)[١٤٠].

١٣- زينب الشعرية: هي أم المؤيد زينب، وتدعى حُرَّة بنت أبي القاسم عبد الرحمن بن الحسن ابن أحمد بن سهل الجرجانية الأصل النيسابورية الشَّعْرية الشيخة الجليلة مسندة خراسان، (ت ٦١٥هـ)[١٤١].

١٤- المؤيد الطوسي: هو أبو الحسن رضي الدين المؤيد بن محمد بن علي بن حسن الطُّوسي ثُمَّ النيسابوري القزاز الشافعي، (ت ٦١٧هـ)[١٤٢].

١٥- أبو المعالي محمد بن ناصر بن أبي القاسم سلمان بن ناصر الأنصاري، (ت ٦١٧هـ)[١٤٣].

١٦- ابن الصفار: هو أبو بكر شهاب الدين القاسم بن عبد الله بن عمر بن أحمد بن منصور ابن محمد، الإمام الفقيه الشافعي المسند الجليل مفتي خراسان، (ت ٦١٨هـ)[١٤٤].

١٧- أبو النجيب القارئ: هو إسماعيل بن عثمان بن إسماعيل بن أبي القاسم بن أبي بكر بن عبد العزيز النيسابوري، (ت ٦١٨هـ)[١٤٥].

ز. *مرو:*

---

[١٣٩]- قال ابن الصلاح في "علوم الحديث" (ص: ٣٣٣): (كان لشيخنا منصور بن أبي المعالي النيسابوري حفيد الفراوي ثلاث كنى: أبو بكر، وأبو الفتح، وأبو القاسم).

[١٤٠]- تُنظر ترجمته في "التكملة لوفيات النقلة" للمنذري (٢٢٨/٢).

[١٤١]- تُنظر ترجمتها في "التكملة لوفيات النقلة" للمنذري (٤٥٣/٢).

[١٤٢]- تُنظر ترجمته في "التكملة لوفيات النقلة" للمنذري (٢٦/٣).

[١٤٣]- تُنظر ترجمته في "تاريخ الإسلام" للذهبي (٥٣١/١٣).

[١٤٤]- تُنظر ترجمته في "التكملة لوفيات النقلة" للمنذري (٦٦/٣-٦٧).

[١٤٥]- تُنظر ترجمته في "التكملة لوفيات النقلة" للمنذري (٦٧/٣-٦٨).

١٨- السمعاني: هو أبو المُظَفَّر فخر الديـن عبد الرحيم بن عبد الكريم بن محمد بن مـنصور ابن محمد السمعاني التميمـي المروزي الشافعي، (٥٦١٧)[١٤٦].

ح. *قزوين*:

١٩- الرافعـي: هو أبو القاسم عبد الكريم بن محمد بن عبد الكريم بن الفضل بن الحسيـن الرافعي القزويـنـي الشافعي، (ت ٥٦٢٣)[١٤٧].

ط. *حران*:

٢٠- الرُّهاوي: هو أبو محمد عبد القادر بن عبد الله الرُّهاوي الحنبلي، (ت ٥٦١٢)[١٤٨].

ي. *حلب*:

٢١- ابن الأستاذ: هو زيـن الديـن أبو محمد عبد الرحمـن بن عبد الله بن علوان بن عبد الله الأسدي الشافعي، قاضي حلب، (ت ٥٦٢٣)[١٤٩].

ك. *دمشق*:

٢٢- ابن الحَرَسْتَاني: هو أبو القاسم جمال الديـن عبد الصمد بن محمد بن أبي الفضل بن علي بن عبد الواحد الأنصاري الخزرجـي العُبَادي الدمشقي الشافعي، (ت ٦١٤هـ)[١٥٠].

١٤٦- تُنظر ترجمته في "العبر في خبر من غبر" للذهبي (٥/٦٨-٦٩).

١٤٧- تُنظر ترجمته في "العبر في خبر من غبر" للذهبي (٥/٩٤).

١٤٨- تُنظر ترجمته في "التكملة لوفيات النقلة" للمنذري (٢/٣٣٢-٣٣٤).

١٤٩- تُنظر ترجمته في "التكملة لوفيات النقلة" للمنذري (٣/١٧٧-١٧٨).

١٥٠- تُنظر ترجمته في "التكملة لوفيات النقلة" للمنذري (٢/٤١٥-٤١٦).

٢٣- الفخر بن عساكر: هو أبو منصور فخر الدين عبد الرحمن بن محمد بن الحسين بن هبة الله بن عبد الله بن الحسين الدمشقي الشافعي، (ت ٦٢٠هـ)[١٥١].

٢٤- ابن قُدامة: هو أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي الجَمَّاعيلي ثُمَّ الدمشقي الصالحي الحنبلي، (ت ٦٢٠هـ)[١٥٢].

٢٥- زين الأمناء بن عساكر: هو أبو البركات زين الأمناء الحسن بن محمد بن الحسن بن هبة الله بن عبد الله بن الحسين الدمشقي الشافعي، (ت ٦٢٧هـ)[١٥٣].

وهكذا كثر شيوخ ابن الصلاح وتنوعت ثقافتهم، فمنهم المحدث، والمفسر، والأصولي، والفقيه، واللغوي، والمؤرخ... وطوعا لهذا تنوعت ثقافته ومعارفه؛ فقد أطبقت كلمة كل من ترجم له على أنه «كان أحد فضلاء عصره في التفسير، والفقه، وأسماء الرجال، ونقل اللغة»[١٥٤]، وكانت له مشاركة في فنون كثيرة، فهو موسوعي الثقافة، غزير المعرفة، وإن اشتهر بإمامته في الحديث وعلومه.

المبحث الرابع: المكانة العلمية لابن الصلاح وثناء العلماء عليه.

أثنى العلماء على ابن الصلاح ثناءً منقطع النظير، مما يدل على تمتعه بمكانة سامية في قلوب علماء عصره ومن جاء بعدهم، وتبوُّئه المكانة المرموقة عندهم؛ فقد كثرت جوانب

---

[١٥١]- تُنظر ترجمته في "التكملة لوفيات النقلة" للمنذري (٣/١٠٢-١٠٣).

[١٥٢]- تُنظر ترجمته في "التكملة لوفيات النقلة" للمنذري (٣/١٠٧).

[١٥٣]- تُنظر ترجمته في "التكملة لوفيات النقلة" للمنذري (٣/٢٥٨-٢٥٩).

[١٥٤]- "وفيات الأعيان" لابن خلكان (٣/٢٤٣).

الثناء على هذه الشخصية الفذة فقد «كان إماما في الفقه والحديث, عارفا بالتفسير والأصول والنحو, ورعا زاهدا, ملازما لطريقة السلف الصالح»[١٥٥]. حتى أثنى عليه أقرانه.

ويتضح هذا جليّا من التقريظ والثناء الذي خصه به معاصروه, ومن بعدهم من العلماء والمؤرخين, ما تتضمخ به المعاطف, أورد منها ما يلي:

١- قول أبي عمرو ابن الحاجب (ت ٦٤٦ه): (إمام ورع, وافر العقل, حسن السمت, متبحر في الأصول والفروع, بالغَ في الطلب حتى صار يُضرب به المثل, وأجهد نفسه في الطاعة والعبادة)[١٥٦].

٢- وقول أبي زكريا النووي (ت ٦٧٦ه): (الشيخ الإمام الحافظ الضابط البارع المتقن المحقق بقية العلماء المحققين, والصلحاء العارفين, ذو التصانيف الحميدة, والمؤلفات المفيدة أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن الشافعي, المعروف بابن الصلاح)[١٥٧].

٣- وقول تلميذه شمس الدين بن خلكان (ت ٦٨١ه): (كان أحد فضلاء عصره في التفسير والحديث والفقه وأسماء الرجال, وما يتعلق بعلم الحديث ونقل اللغة, وكانت له مشاركة في فنون عديدة, وكانت فتاويه مسددة [...] ولم يزل أمره جاريا على سداد وصلاح حال واجتهاد في الاشتغال والنفع إلى أن توفي)[١٥٨].

---

[١٥٥]– "طبقات الشافعية" للأسنوي (٤١/٢).

[١٥٦]– "سير أعلام النبلاء" للذهبي (١٤٢/٢٣).

[١٥٧]– "إرشاد طلاب الحقائق إلى معرفة سنن خير الخلائق" للنووي (١٠٧/١-١٠٨).

[١٥٨]– "وفيات الأعيان" لابن خلكان (٢٤٣/٣-٢٤٤).

٣- وثناء تلميذه صفي الدين المراغي (ت ٦٨٥ه) بقوله: (أحد الأئمة المشهورين، والعلماء العاملين، والحفاظ المذكورين، جمع بين علوم متعددة: علم الفقه، وعلم أصوله، وعلم الحديث، وعلم العربية، مع ما أوتي من التحري والإتقان والتحقيق، مضافاً إلى سلوك طريقة السلف، معظَّما عند الخاص والعام)[١٥٩].

٤- وبالغ[١٦٠] الذهبي (ت ٧٤٨ه) في مدحه فقال: (الإمام الحافظ العلاّمة شيخ الإسلام [...] أَشْغَلَ وأفتى، وجمع وألف، تخرج به الأصحاب، وكان من كبار الأئمة [...] كان ذا جلالة عجيبة، ووقار وهيبة، وفصاحة، وعلم نافع، وكان متين الديانة، سلفي الجُمْلة، صحيح النحلة، كافاً عن الخوض في زلات الأقدام، مؤمناً بالله وبما جاء عن الله من أسمائه ونعوته، حسن البزة، وافر الحرمة، معظَّما عند السلطان [...] وكان مع تبحّره في الفقه مجوِّداً لما ينقله، قوي المادة من اللغة العربية، متفنّناً في الحديث، متصونا مُكِباً على العلم، عديم النظير في زمانه)[١٦١].

٥- وقال أبو نصر السبكي (ت ٧٧١ه): (الشيخ ابن الصلاح، رب الفوائد والفرائد، ومجمع الغرائب والنوادر)[١٦٢]، وقال أيضا: (الشَّيخ العلاّمة تقي الدين أحد أئمة المسلمين علما ودينا [...] وتفقه عليه خلائق، وكان إماماً كبيرا، فقيها محدِّثا، زاهدا ورعا، مفيدا معلما. استوطن دمشق يعيد

---

[١٥٩]- "ملء العيبة بما جمع بطول الغيبة" لابن رُشيد السبتي (٣/٢١٧).

[١٦٠]- أقصد المبالغة الجارية مجرى الاعتدال.

[١٦١]- "سير أعلام النبلاء" للذهبي (٢٣/١٤٠-١٤٢).

[١٦٢]- "طبقات الشافعية الكبرى" للسبكي (١/٢١٧).

زمان السالفين ورعا, ويزيد بهجتها بروضة علم جنى كلُّ طالبٍ جناها ورعا, ويفيد أهلها, فما منهم إلاَّ من اغترف من بحره واعترف بدُرره وحفظ جانب مثله ورعا)[١٦٣].

٦- وقال أبو الفداء ابن كثير (ت ٧٧٤هـ) فيه: (كان إماما بارعا حجة, متبحرا في العلوم الدينية, بصيرا بالمذهب أصوله وفروعه, له يد طولى في العربية والحديث والتفسير, مع عبادة وتهجد وورع ونسك وتعبد, وملازمة للخير على طريقة السلف في الاعتقاد [...] وله فتاوى سديدة, وآراء رشيدة)[١٦٤].

٧- وقال أبو الخير السخاوي (ت ٩٠٢هـ): (العلامة الفقيه, حافظ الوقت, مفتي الفرق, شيخ الإسلام, تقي الدين أبو عمرو عثمان [...] كان إماما بارعا, حجة, متبحرا في العلوم الدينية, بصيرا بالمذهب ووجوهه, خبيرا بأصوله, عارفا بالمذاهب, جيد المادة من اللغة العربية, حافظا للحديث, متفننا فيه, حسن الضبط, كبير القدر, وافر الحرمة, عديم النظير في زمانه, مع الدين, والعبادة, والنسك, والصيانة, والورع, والتقوى)[١٦٥].

٨- وقال أبو بكر السيوطي (ت ٩١١هـ): (الإمام الحافظ شيخ الإسلام [...] كان من أعلام الدين, أحد فضلاء عصره في التفسير والحديث والفقه, مشاركا في عدة فنون, متبحرا في الأصول والفروع, يُضرب به المثل, سلفياً, زاهداً, حسن الاعتقاد, وافر الجلالة)[١٦٦].

---

[١٦٣]- نفسه (٨/٣٢٦-٣٢٧).

[١٦٤]- "طبقات الشافعية" لابن كثير (ص: ٧٨٢).

[١٦٥]- "فتح المغيث بشرح ألفية الحديث", أبو الخير محمد عبد الرحمن السخاوي (ت ٩٠٢هـ), تحقيق: عبد الكريم بن عبدالله الخضير ومحمد بن عبد الله آل فهيد, مكتبة المناهج – الرياض, ط: الأولى, سنة: ١٤٢٦هـ, (١/١٦-١٧).

[١٦٦]- "طبقات الحفاظ" للسيوطي (ص: ٥٠٣).

ولا مزيد على وصف هؤلاء الأئمة، وهم من هم علما، وعدلا، وإنصافا، وصدقا، فلم يكن ابن الصلاح ليصل إلى هذه الدرجة الرفيعة، والمنزلة العظيمة، لولا ما جبله الله عليه من حسن الشمائل، وكريم الصفات، و﴿ذَٰلِكَ فَضْلُ اللهِّ يُوتِيهِ مَن يَشَاءُ وَاللهَّ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾[١٦٧].

المبحث الخامس: عقيدة ابن الصلاح وموقفه من الفلسفة والمنطق.

المطلب الأول: عقيدة ابن الصلاح:

أما عقيدة ابن الصلاح فقد تبين لنا جليا من النقول السابقة عن تلاميذه، وغيرهم من العلماء والفضلاء، أنه عُرف بحسن المعتقد، واتباعه عقيدة أهل السنة، وكفه عن الخوض في صفات الله وأسمائه، وإيمانه بما جاء من عند الله ﷻ ورسوله ﷺ، على مرادهما.

قال فيه ابن كثير: (كان دينا زاهدا ورعا ناسكا، على طريق السلف الصالح، كما هي طريقة متأخري أكثر المحدثين)[١٦٨]. وقال الذهبي: (كان متين الديانة، سلفي الجملة، صحيح النِّحلة، كافا عن الخوض في مزلات الأقدام مؤمنا بالله، وبما جاء عن الله من أسمائه ونعوته)[١٦٩]، وقال أيضا: (كان حسن الاعتقاد على مذهب السلف؛ يرى الكف عن التأويل، ويؤمن بما جاء عن الله ورسوله على مرادهما ولا يخوض ولا يتعمق)[١٧٠].

وهذا ما قرره في فتاواه؛ فعندما سُئل عن طائفة يعتقدون أنّ الحروف التي في المصحف قديمة، والصوت الذي يظهر من الآدمي حالة القراءة قديم، كيف يحل هذا؟ ومذهب السلف

---

[١٦٧]– سورة الجمعة، الآية: ٤.

[١٦٨]– "البداية والنهاية" لابن كثير (١٥/٢٥٣).

[١٦٩]– "سير أعلام النبلاء" للذهبي (٢٣/١٤٢).

[١٧٠]– "تاريخ الإسلام" للذهبي (١٤/٤٥٦).

بخلاف هذا, ومذهب أرباب التأويل يخالف هذا... الخ. فأجاب: (الذي يَدين به من يُقتدى به من السالفين والخالفين واختاره عباد الله الصالحون أن لا يُخاض في صفات الله تعالى بالتكييف, ومن ذلك القرآن العزيز؛ فلا يُقال: تكلم بكذا وكذا, بل يُقتصر فيه على ما اقتصر عليه السلف. والقرآن كلام الله منزل غير مخلوق...)[١٧١].

وسُئل عن صفة النزول في حديث: ﴿ينزل ربنا في كل ليلة إلى السماء الدنيا...﴾[١٧٢], فأجاب: (الذي عليه الصالحون من السلف والخلف الاقتصار في ذلك وأمثاله على الإيمان الجملي بها, والإعراض عن الخوض في معانيها, مع اعتقاد التقديس المطلق, وأنه ليس معناها ما يُفهم من مثلها في حق المخلوق)[١٧٣].

ومن أراد الاستزادة فليراجع فتاواه فإنه سيجد بغيته, والله الموفق وهو الهادي سواء السبيل.

المطلب الثاني: موقف ابن الصلاح من الفلسفة والمنطق:

ومما يلفت النظر في هذا السياق موقف ابن الصلاح من الفلسفة والمنطق, والحكم على من يشتغل بهما بالزيغ والضلال, وأنَّ من طالع تصانيف الفيلسوف أبي علي ابن سينا (ت

١٧١– "فتاوى ومسائل ابن الصلاح", أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري (ت ٦٤٣هـ), تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي, دار المعرفة – بيروت, ط: الأولى, سنة: ١٩٨٦م, (٢١٥/١).

١٧٢– رواه البخاري في "الجامع المسند الصحيح", كتاب التهجد, باب الدعاء والصلاة من آخر الليل, (قم: ١١٤٥), ومسلم في "المسند الصحيح", كتاب الصلاة, (رقم: ٧٥٩), من حديث أبي هريرة ﷺ.

١٧٣– "فتاوى ومسائل ابن الصلاح" (١٦٨/١).

٥٤٢٧هـ)[١٧٤] «فقد غرر بدينه، وتعرض للفتنة العظمى، ولم يكن من العلماء، بل شيطانا من شياطين الإنس، وكان حيران في كثير من أمره»[١٧٥].

ومما نُقل عن ابن الصلاح فتواه الشهيرة في الفلسفة والمنطق التي قال فيها: (الفلسفة رأس السفه والانحلال، ومادة الحيرة والضلال، ومثار الزيغ والزندقة، ومن تفلسف عميت بصيرته عن محاسن الشريعة المؤيدة بالحجج الظاهرة، والبراهين الباهرة، ومن تلبس بها تعليماً وتعلماً قارنه الخذلان والحرمان، واستحوذ عليه الشيطان [...] وأما المنطق فهو مدخل الفلسفة، ومدخل الشر شر، وليس الاشتغال بتعليمه وتعلمه مما أباحه الشارع، ولا استباحه أحد من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين، والسلف الصالحين، وسائر من يُقتدى به من أعلام الأئمة وسادتها، وأركان الأمة وقادتها، قد بَرَّأَ الله الجميع من مغرة ذلك وأدناسه، وطهرهم من أوضاره...)[١٧٦].

فلم حكم ابن الصلاح على الفلسفة بأنها رأس السفه، وبأن المنطق مدخل إليها فهو شر؛ لأنَّ مدخل الشر شر؟ أيرجع ذلك إلى عجزه عن استيعاب الفلسفة فانقلب عليها مناوئا لها، أم أنَّ هذا الموقف يرجع إلى ظروف النشأة، وطبيعة العصر؟

١٧٤– تُنظر ترجمته في: "وفيات الأعيان" لابن خلكان (١٥٧/٢)، و"سير أعلام النبلاء" للذهبي (٥٣١/١٧).

١٧٥– "فتاوى ومسائل ابن الصلاح" (٢٠٨/١-٢٠٩).

١٧٦– "فتاوى ومسائل ابن الصلاح" (٢٠٩/١-٢١٢)، وتتمة كلامه: (...وأما استعمال الاصطلاحات المنطقية في مباحث الأحكام الشرعية فمن المنكرات المستبشعة، والرَّقَاعَات المستحدثة، وليس بالأحكام الشرعية – والحمد الله – فالافتقار إلى المنطق أصلا، وما يزعمه المنطقي للمنطق من أمر الحد والبرهان: فقعاقع قد أغنى الله عنها بالطريق الأقوم والسبيل الأسلم الأطهر كل صحيح الذهن، لا سيما من خدم نظريات العلوم الشرعية، ولقد تمت الشريعة وعلومها وخاض في بحار الحقائق والدقائق علماؤها، حيث لا منطق ولا فلسفة ولا فلاسفة).

إنَّ الزعم بأنَّ ابن الصلاح «قد امتلأت نفسه كرها للمنطق والفلسفة حين شعر بأنَّ عقليته لم تكن مهيأة لمعرفتهما فربط هذا الموقف بالدين»[١٧٧]، وأنَّ هذا هو السبب الذي حمله على أن يتهم الفلسفة والمنطق بما اتهمهما به غير مُسلَّم؛ لأنّ آثاره العلمية تدل على أنه كان ذا عقل لا يعجز عن دراسة الفلسفة والمنطق، ثم إنَّ حكمه عليهما لا يمكن أن يكون إلا بعد تجربة فكرية معهما، وليس مقبولا – والرجل مشهود له بالورع والتقوى – أن يحكم في قضية ما دون أن يلم بها، وتصور حيثياتها، بصرف النظر عن صحة الحكم أو عدم صحته.

إنّ أغلب شيوخ ابن الصلاح من المحدثين والفقهاء، وليس ببعيد أن يوعزوا إليه بأن يسلك في طلبه للعلم مسلك الفقهاء والمحدثين، فعلمهم هو العلم النافع في الدنيا والآخرة، وليس ببعيد كذلك أن يوعزوا إليه بترك الخوض فيما خاض فيه الفلاسفة والمناطقة؛ لأنَّ دراسة الفلسفة والمنطق تورث الحيرة أكثر مما تورث اليقين، فضلا عن تعارضها مع الشرع.

ويُصور هذا الموقف العدائي للفلسفة والمنطق ما ذكره ابن خَلكان من أنَّ ابن الصلاح قصد شيخه أبا الفتح كمال الدين بن يونس (ت ٦٣٩هـ) ليتعلم منه المنطق سرا، فنصحه الكمال بن يونس أن يترك الاشتغال به؛ لأنَّ الناس يعتقدون فيه الخير وهم ينسبون كل من اشتغل بهذا الفن إلى فساد الاعتقاد، وبهذا تفسد عقيدة الناس فيه، ولا يحصل له من هذا الفن شيء؛ فقَبِل ابن الصلاح إشارته وترك قراءة المنطق[١٧٨].

---

[١٧٧]– ينظر: "الجانب المنطقي في فلسفة الغزالي"، محمد عبد الستار نصار، "حولية كلية الشريعة والدراسات الإسلامية جامعة قطر"، العدد: الرابع، سنة: ١٩٨٥م، (ص: ٣٩١).

[١٧٨]– ينظر: "وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان" لابن خلكان (٥/٣١٤).

وقد كتب أبو عمرو ابن الصلاح في "طبقات الشافعية" فصلا في (بيان أشياء مهمة أُنكرت على الإمام الغزالي في مصنفاته، ولم يرتضها أهل مذهبه وغيرهم من الشذوذات في متصرفاته)[١٧٩]، وذكر من ذلك قول أبي حامد الغزالي (ت ٥٥٠٥) في مقدمة المنطق في أول المستصفى: (هي مقدمة العلوم كلِّها, ومن لا يُحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلا)[١٨٠]، ويقول ابن الصلاح: (سمعت الشيخ عماد الدين بن يونس يحكي عن يوسف الدمشقي[١٨١] (ت ٥٥٦٣) مدرس نظامية بغداد – وكان من النُّظار المعروفين – أنه كان ينكر هذا الكلام ويقول: فأبو بكر وعمر وفلان وفلان – يعني أنَّ أولئك السادة – عظمت حظوظهم من البلج واليقين، ولم يحيطوا بهذه المقدمة وأشباهها)[١٨٢].

وقد اشتد في عصر ابن الصلاح الصراع بين الفقهاء ورجال المنطق والفلسفة, بحيث أصبح شائعا: (من تمنطق تزندق)، ذلك الصراع الذي بدأ منذ القرن الثاني مع ترجمة علوم الأوائل، فطُبع هذا العصر بطابع المناهضة للفكر الفلسفي، وليس الفكر العقلي؛ فالتيار العلمي «ازدوج فيه العقل والسمع، واصطحب فيه الرأي والشرع»[١٨٣]، ولكنه كان لا يهش للفلسفة والمنطق؛ نتيجة لأصداء ذلك الصراع[١٨٤]، ولأنَّ الأمة كانت في مرحلة تاريخية تحاول فيها أن

١٧٩- "طبقات الشافعية" لابن الصلاح (٢٥٢/١).

١٨٠- "المستصفى من علم الأصول" للغزالي (٢٩/١).

١٨١- هو أبو المحاسن يوسف بن عبد الله بن بُندار الدمشقي الشافعي، برع في الفقه والأصول والخلاف، وصار أنظر أهل عصره. تُنظر ترجمته في "تاريخ الإسلام" للذهبي (٣١٢/١٢).

١٨٢- "طبقات الشافعية" لابن الصلاح (٢٥٢/١).

١٨٣- "المستصفى من علم الأصول" للغزالي (١٢/١).

١٨٤- "مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي" لعلي النشار (ص: ١٤٣- ١٤٨).

تعتصم بالتـراث السلفـي؛ لتحمـي نفسها, وتدفع أخطار الغزو الخارجـي عنـها, ولعل ذلك وراء ما صدر مـن فتاوى ومؤلفات في مشرق العالم الإسلامي ومغربـه تحرم الاشتغال بالفلسفة والمـنطق.

ولا ريب في أنَّ العصر والظروف التـي نشأ فيـها ابن الصلاح كـان لهما التأثيـر الواضـح في شخصيتـه العلمـية, وهي شخصية تضيق ذرعا بآراء الفلاسفة والمـناطقة وتأويلات المتكلميـن, وتجنح إلى السلامة في الاعتقاد[١٨٥].

فابن الصلاح لم يـهاجم الفلسفة والمـنطق لعجزه عن فهمهما أو دراستـهما, وإنَّما كـان هذا الموقف صدى للثقافة الذاتية للرجل, ولظروف نشأتـه, وللظروف التاريخية العصيبة التـي ألمت بالمجتمعات الإسلامية, والتـي تفرض عليـها الرجوع إلى مـنـهج السلف في الاعتقاد والعمل, وألا تشغل نفسها بالفكر النظري, والجدل اللفظي العقيم.

الـمـبـحـث الـسـادس: اشـتـغـال ابن الصلاح بـالـتـدريـس.

بعد تلك الرحلة الواسعة في الطلب والتحصيل بدأت المرحلة الثانية مـن حياة ابن الصلاح, وهي مرحلة التعليم وإفادة الطلاب, إذ أُسندت إليـه مهمة التدريس في المدارس التـي كـانت بمثابة جامعات تخرِّج العلماء في مختلف التخصصات, فأقام في القدس مدة ليست بالطويلة, ثم نزح بعد ذلك إلى دمشق مستقرا بـها.

والمدارس التـي درَّس فيـها ابن الصلاح هي:

١٨٥– "سيـر أعلام النبلاء" (١٤٢/٢٣)، و"تـاريخ الإسـلام" (٤٥٦/١٤)، كـلاهمـا للذهبـي، و"البدايـة والنـهايـة" (٢٥٣/١٥) لابـن كـثيـر، و"طبقـات الحفاظ" (ص: ٥٠٣) للسيوطي.

١- المدرسة الصلاحية: وتسمَّى أيضا الناصرية, وتقع في القدس, وتنسب إلى بانيها السلطان الملك الناصر صلاح الدين الأيوبي, وكانت كنيسة فهدمها وبناها مدرسة للشافعية سنة ٥٥٨٣[١٨٦], درَّس فيها ابن الصلاح إلى حدود سنة ٥٦١٦, لما أمر الملك المعظم بن العادل بهدم سور القدس[١٨٧], فنزح بعدها إلى دمشق. وقد عادت الآن كنيسة للنصارى[١٨٨].

٢- المدرسة الرواحية: وتنسب إلى بانيها أبي القاسم زكي الدين هبة الله بن محمد بن رواحة الحموي التاجر المعدَّل (ت ٥٦٢٢), وذُكر أن ابن الصلاح هو أوَّل من درَّس فيها[١٨٩], وكان ذلك بعد قدومه دمشق قادما إليها من القدس, بعد سنة ٥٦١٦ أو فيها. وقد أصبحت الآن دارا للسكن[١٩٠].

٣- المدرسة الشامية الجوَّانية: وتسمَّى الشامية الصغرى, وتنسب إلى منشئتها ست الشام زمرد خاتون بنت نجم الدين أيوب بن شاذي بن مروان (ت ٥٦١٦)[١٩١]. ابتدأ ابن الصلاح التدريس فيها في جمادى الأولى سنة ٥٦٢٨[١٩٢], «وقد خربت هذه المدرسة, ولم يبقَ فيها سوى بابها وواجهتها الحجرية, واتُّخذت دارا»[١٩٣].

١٨٦- "الدارس في تاريخ المدارس" للنعيمي (٢٥١/١)، و"منادمة الأطلال" عبد القادر بدران (ص: ١١٣).

١٨٧- "سير أعلام النبلاء" للذهبي (٤٥٥/١٤)، و"طبقات الشافعية" لابن كثير (ص: ٧٨٠)، و"طبقات الشافعية" للأسنوي (٤١/٢)، و"طبقات الشافعية" لابن قاضي شهبة (١٤٣/٢)

١٨٨- "خطط الشام" لمحمد كرد علي (١٢٠/٦-١٢١).

١٨٩- "الدارس في تاريخ المدارس" للنعيمي (١٩٩/١-٢٠٠)، و"منادمة الأطلال" لابن بدران (ص: ١٠٠).

١٩٠- "خطط الشام" لمحمد كرد علي (٧٩/٦).

١٩١- "الدارس في تاريخ المدارس" للنعيمي (٢٢٧/١-٢٢٨)، و"منادمة الأطلال" لابن بدران (ص: ١٠٦).

١٩٢- "مرآة الزمان" لسبط ابن الجوزي (٣٠٨/٢٢)، و"تاريخ الإسلام" للذهبي (٦٥٧/١٣)، و"البداية والنهاية" لابن كثير (١٧٧/١٥).

١٩٣- "خطط الشام" لمحمد كرد علي (٧٩/٦-٨٠).

٤- دار الحديث الأشرفية: تنسب إلى بانيـها الملك الأشرف مظفر الديـن موسـى بن أيوب (ت ٦٣٥هـ)، وافتتحت في النصف من شعبان سنة ٦٢٩ه، بعد أن استغرق بناؤها سنتيـن، ووقف عليـها أوقافا، وأول مـن ولي مشيختـها أبو عمرو ابن الصلاح[١٩٤]، وهو الذي صنف كِتَابَ وقفها، وبقي فيـها ثلاث عشرة سنة[١٩٥]، ولا تزال مدرسة حتـى اليوم[١٩٦].

وقد أدى ابن الصلاح ما أُسند إليـه حق التأدية، «فكـان يقوم بوظائف الجهات الثلاث مـن غيـر إخلال بشـيء مـنـها إلا لعذر ضروري لابد مـنـه»[١٩٧].

المـبـحـث الـسـابـع: الآثـار الـعـلـمـيـة لابن الصلاح ومـؤلـفـاتـه.

على الرغم مـن تفرغ ابن الصلاح للطلبة وللتدريس في المدارس الثلاث السالفة الذكر في دمشق، لم تشغله أعباء مـناصبـه عن الفتيا والتأليف؛ فصنّف كتبا كثيـرة مفيدة يُرحل إليـها[١٩٨]، يمكننا مـن خلالها أن نتعرف القدرة العلمـية الفذة لهذا العَلم. وهذه الثـروة العلمـية مـن المؤلفات القيمة، ليست مقصورة على فن بعيـنـه، وإنّما شملت جل العلوم الإسلامية؛ كـالعقيدة، والفقه، والحديث، والأصول، والتفسيـر... وغيـرها.

١٩٤- "مرآة الزمان" لسبط ابن الجوزي (٣١٩/٢٢)، و"سيـر أعلام النبلاء" للذهبـي (٤٥٥/١٤)، و"طبقات الشافعية" لابن كثيـر (ص: ٧٨٠)، و"طبقات الشافعية" للأسنوي (٤١/٢)، و"طبقات الشافعية" لابن قاضي شهبة (١٤٣/٢).

١٩٥- "الدارس في تاريخ المدارس" للنعيمي (١٥/١-١٦)، و"منادمة الأطلال" لابن بدران (ص: ٢٤-٣٠).

١٩٦- "خطط الشام" لمحمد كرد علي (٧١/٦-٧٢). وجاء في التعليق على كتاب "منادمة الأطلال" لعبد القادر بدران (ص: ٢٤): (فيـها الآن إعدادية للعلوم الشرعية، يُنفِق عليها جماعة من أهل الخير، وتقام فيها الجمعة).

١٩٧- "وفيات الأعيان" لابن خلكان (٢٤٤/٣).

١٩٨- "البداية والنهاية" لا بن كثيـر (٢٥٢/١٥).

قال تلميذه أبو الصفا المراغي (ت ٦٨٥هـ): (صنف أشياء مفيدة في الحديث, وفي الفقه, وفي غير ذلك, ولم يكمل من ذلك إلا اليسير, وكان حسن التصنيف, مليح التنقيح)[١٩٩].

وسأورد هنا أسماء بعض مصنفاته المشهورة, مقسمةً إلى ثلاث مجموعات, مرتبةً على حروف المعجم:

المجموعة الأولى: الكتب المطبوعة:

١- "أدب المفتي والمستفتي"؛ طُبع بتحقيق: موفق بن عبد الله بن عبد القادر, مكتبة العلوم والحكم وعالم الكتب, الطبعة: الأولى, سنة: ١٤٠٧هـ - ١٩٨٦م.

٢- "الثالث من أمالي ابن الصلاح"؛ طبع بتحقيق وتعليق: رياض حسين عبد اللطيف الطائي, دار النوادر - سورية, الطبعة: الأولى, سنة: ١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م[٢٠٠].

٣- "حلية الإمام الشافعي أبي عبد الله محمد بن إدريس"؛ طبع بتحقيق: بسام عبد الوهاب الجابي, دار البصائر, الطبعة: الأولى, سنة:١٤٠١هـ - ١٩٨١م.

٤- "الرد على الترغيب عن صلاة الرغائب الموضوعة, وبيان ما فيها من مخالفة السنن المشروعة"؛ ردَّ فيه على العزّ بن عبد السلام (ت ٦٦٠هـ) في كتابه المذكور, وقد أجاز ابن الصلاح في رده هذا صلاة الرغائب[٢٠١] وقوّاها ونصرها, مع حُكمه على الحديث

---

[١٩٩]- "ملء العيبة بما جمع بطول الغيبة" لابن رُشيد السبتي (٣/٢١٧).

[٢٠٠]- أملاها بزاوية الحديث الأشرفية بالكَلاَّسة من جامع دمشق، في مجالس كان أولها: عشية يوم الاثنين ٢٤ محرم ٦٢٨هـ، وآخرها يوم الاثنين ٢١ ربيع الأول ٦٢٨هـ. كما جاء في طباق السماع ينظر: "الثالث من أمالي ابن الصلاح" لابن الصلاح (ص: ٣٧ و٨٧).

[٢٠١]- قال النووي في "المجموع شرح المهذب" (٣/٥٤٩): (الصلاة المعروفة بصلاة الرغائب، وهي ثنتا عشرة ركعة، تُصَلَّى بين المغرب والعشاء ليلة أول جمعة في رجب). وقال الذهبي في "سير أعلام النبلاء" (٢٣/١٤٣): (له [أي: ابن الصلاح] مسألة ليست من قواعده شذ فيها، وهي صلاة الرغائب؛ قواها ونصرها. مع أنّ الحديث باطل بلا تردد).

الوارد فيها بالبطلان والوضع، ثم ردَّ العز بن عبد السلام على ردّه السابق، وقد طُبعت ثلاثتها تحت عنوان: "مساجلة علمية بين الإمامين الجليلين العز بن عبد السلام وابن الصلاح حول صلاة الرغائب المبتدعة"، بتحقيق: محمد ناصر الدين الألباني وزهير الشاويش، المكتب الإسلامي – بيروت، الطبعة: الثانية، سنة: ١٤٠٥ه.

٥- "شرح مشكل الوسيط"؛ طبع بتحقيق: عبد المنعم خليفة أحمد بلال، دار كنوز إشبيليا - الرياض، الطبعة: الأولى، سنة: ١٤٣٢ه - ٢٠١١م.

٦- "صلة الناسك في صفة المناسك"؛ طبع بتحقيق عبد الكريم بن صنيتان العُمري، الجامعة الإسلامية بالمدينة النبوية، الطبعة: الأولى، سنة: ١٤٣٢ه - ٢٠١١م.

٧- "صيانة صحيح مسلم من الإخلال والغلط وحمايته من الإسقاط والسَّقَط"؛ طبع بتحقيق: موفق بن عبدالله بن عبد القادر، دار الغرب الإسلامي – بيروت، سنة: ١٤٠٤ه - ١٩٨٤م. وهو شرح لم يتم، وصل فيه إلى نهاية كتاب الإيمان منه.

٨- "طبقات الفقهاء الشافعية"؛ طبع بتحقيق: محيي الدين علي نجيب، دار البشائر الإسلامية، الطبعة: الأولى، سنة: ١٤١٣ه - ١٩٩٦م.

٩- "فتاوى ومسائل ابن الصلاح في التفسير والحديث والأصول والفقه"؛ جمعها واعتنى بترتيبها تلميذه أبو إبراهيم كمال الدين إسحاق بن أحمد بن عثمان المعري المقدسي (ت ٦٥٠ه)[٢٠٢]، طبع بتحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، دار المعرفة – بيروت، الطبعة: الأولى، سنة: ١٤٠٦ه - ١٩٨٦م.

---

[٢٠٢]- "فتاوى ومسائل ابن الصلاح" (٢/١٣٧-١٣٨).

١٠- "معرفة أنواع علم الحديث"؛ وهو الكتاب موضوع هذه الدراسة, سأتحدث عن أشهر طبعاته في الصفحة: ٧٥ من هذا البحث.

١١- "وصل البلاغات الأربعة في الموطأ"؛ تحقيق: عبد الله بن الصديق الغماري, علق عليها: عبد الفتاح أبو غدة, طبع في آخر كتاب: "تَوجيه النَّظَر إلى أُصولِ الأَثر" للشيخ طاهر الجزائري الدمشقي, مكتب المطبوعات الإسلامية – حلب, الطبعة: الأولى, سنة: ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م, (الصفحات: ٩١٢-٩٣٧).

المجموعة الثانية: الكتب المخطوطة:

١٢-"تاريخ أسطوري للرسول ﷺ"؛ مخطوط في فلورنسة (رقم: ١٢١)[٢٠٣].

١٣- "شرح حديث الرحمة المسلسل بالأولية: الراحمون يرحمهم الرحمن, وطرقه وفوائده"؛ في كرَّاسين, منه نسخة محفوظة في خزانة العلامة عبد الحي الكتاني (ت ١٣٨٢هـ)[٢٠٤], وقد سماه الروداني (ت ١٠٩٤هـ) "مجلس فيه حديث الرحمة بفوائد غزيرة"[٢٠٥], قال أبو الصفاء المراغي (ت ٦٨٥هـ): (جزء نبيل نبيه [...] مملوء فوائد, بغرائب من النفع عوائد)[٢٠٦], وقال القاسم التُّجيبي (ت ٧٣٠هـ): (جزء حسن عزيز

٢٠٣- "تاريخ الأدب العربي" لبروكلمان (٦/٢١٠). قلت: وفي النفس شيء من هذه النسبة؛ فإني لم أجد من ذكر له هذا الكتاب فيما وقفت عليه من مصادر ترجمته غير بروكلمان، والله أعلم.

٢٠٤- "فهرس الفهارس" لعبد الحي بن عبد الكبير الكتاني (١/٩٤).

٢٠٥- "صلة الخلف بموصول السلف" لمحمد بن سليمان الرّوداني (ص: ٣٩٨).

٢٠٦- "ملء العيبة بما جمع بطول الغيبة" لابن رُشيد (٣/٢١٨).

الفوائد, فيه حديث الرحمة المسلسل, والكلام عليه من علوم عديدة [...] وهو الأول من مجالس إملائه[٢٠٧].

١٤-"شرح الورقات في أصول الفقه لأبي المعالي الجويني (ت ٤٧٨هـ)"؛ مخطوط, منه نسخة في دار الكتب الظاهرية (ثان ٢٤٩), ومكتبة سليم آغا (رقم: ٢٦٩), وفي رامبور أول (٧٩/٢٧٥)[٢٠٨].

١٥-"مختصر في أحاديث الأحكام"؛ مخطوط, منه نسخة في مكتبة راغب باشا (رقم: ١٤١)[٢٠٩].

١٦-"مسند الحافظ عثمان بن الصلاح الأثري فيما ورد من الأحاديث في فضل الإسكندرية وعسقلان"؛ مخطوط, منه نسخة محفوظة في برلين (رقم: ١٣٨٩)[٢١٠].

وجاء اسمه عند بروكلمان: "الأحاديث في فضل الإسكندرية وعسقلان".

١٧-"مشكلات البخاري"؛ مخطوط, منه نسخة في مكتبة جلبي عبد الله أفندي (رقم: ١٤٧٠/مجاميع)[٢١١].

المجموعة الثالثة: الكتب المفقودة:

---

[٢٠٧]– "برنامج التجيبي" للقاسم بن يوسف التُّجيبي السبتي (ص: ١٧١).

[٢٠٨]– "تاريخ الأدب العربي"، كارل بروكلمان، ترجمة: عبد حليم النجار، دار المعارف – القاهرة، ط: الخامسة، (٢١١/٦).

[٢٠٩]– "الفهرس الشامل للتراث العربي الإسلامي المخطوط"، مؤسسة آل البيت – عَمَّان، ط: الثانية، سنة: ١٩٩٤م، (١٤٠٨/٣).

[٢١٠]– "فهرس المخطوطات العربية بالمكتبة الملكية في برلين" (١٨٥/٢)، و"الفهرس الشامل للتراث العربي الإسلامي المخطوط" (١٤٥٧/٣)، و"معجم التاريخ التراث الإسلامي" (ص: ١٩٤٦)، و"تاريخ الأدب العربي" لبروكلمان (٢١٠/٦).

[٢١١]– "الفهرس الشامل للتراث العربي الإسلامي المخطوط" (١٤٨٦/٣).

١٨-"الأحاديث الكلية", جمع فيـه الأحاديثَ الجوامعَ التـي يُقال: إنَّ مدار الديـن عليـها, وما كـان في معناها مـن الكلمات الجامعة الوجيـزة, وهو يشتمل على ستة وعشريـن حديثا[٢١٢].

١٩-"فوائد الرحلة" أو "الرحلة الشرقيَّة"؛ «وهي أجزاء كثيـرة مشتملة على فوائد غريبة مـن أنواع العلوم, نقلها في رحلتـه إلى خراسان عن كتب غريبة»[٢١٣].

٢٠- "شرح كتاب معرفة علوم الحديث, لأبي عبد الله الحاكم"؛ بدأه ولم يكمله, قال أبو الصفاء المراغي: (وهي بدأة حافلة, وما أراها كـاملة)[٢١٤].

٢١-"مجموع انتخبـه مـن كتاب الجمع بيـن الطريقيـن, لأبي سهل محمد بن أحمد الصُّعلوكي (ت ٣٦٩هـ)"؛ وقف عليـه السبكي بخط ابن الصلاح, ونقل مـنـه[٢١٥].

٢٢- "المـنـتخب مـن كتاب المذهَّب في ذكر شيوخ المذهب لأبي حفص عمر بن علي المُطَوِّعي (ت ٤٤٠هـ)"؛ وقف عليـه السبكي, ونقل مـنـه في مواضع عدة مـن طبقاتـه[٢١٦].

٢٣- "مؤلَّف في بيان أنَّ رائحة المسك توجد مـن الصائم في الدنيا والآخرة"؛ ذكره ابن قيم الجوزية, ونقل مـنـه[٢١٧].

٢١٢- يـنظر: "جـامع العلـوم والحكـم" لابـن رجـب الحنبلـي (ص: ٢٦)، وذكـر البابـاني في "هديـة العارفيـن" (٦٥٤/١) أنـها تسـعة وعشـرون حديثا.

٢١٣- "طبقات الشافعية" لابن قاضي شهبة (١٤٦/٢)، وممـن ذكـر لـه هـذا التصنيف: مجيـر الديـن الحنبلـي فـي "الأنـس الجليـل" (١٨٢/٢)، وحاجـي خليفـة في "كشف الظنون" (١٢٩٧/٢)، وإسماعيل باشا في "هدية العارفيـن" (٦٥٤/١)، والزركلي في "الأعلام" (٢٠٧/٤).

٢١٤- "ملء العيبة بما جمع بطول الغيبة" لابن رشيد (٢١٨/٣).

٢١٥- يـنظر: "طبقات الشافعية الكبـرى" للسبكي (١١٧/٤).

٢١٦- يـنظر: "طبقات الشافعية الكبـرى" للسبكي (٢١٦/١)، (٤٤٥/٣-٤٧٠)، (٨٩/٤).

٢٤- "النكت على المهذب"؛ ذكره ابن قاضي شهبة[٢١٨].

٢٥- "وقف دار الحديث الأشرفية"؛ ذكره ابن كثير[٢١٩].

وله تصانيف غير ذلك في مسائل مفردة، ولعل السبب في عدم إتمامه لكثير منها انشغاله بأعباء مناصبه في التدريس والفتوى.

المبحث الثامن: تلامذة ابن الصلاح وطلابه.

كان للمنزلة العلمية الرفيعة التي تبوأها ابن الصلاح الأثر الكبير في التفاف طلبة العلم حوله من شتى الأصقاع، فما كاد يستقر في القدس أولا، ثُمَّ في دمشق ثانيا، حتى تقاطروا عليه من كل حدب وصوب، فتخرج عليه الخلق الكثير، والجمُّ الغفير، وكان أثر الشيخ في هذه النخبة واضحا جليا، سواء من الناحية العلمية، أو من الناحية السلوكية العملية؛ فبات من العسير إحصاء تلامذة إمام بهذه المكانة، لذا سأقتصر على ذكر أشهرهم مرتبين بحسب تواريخ وفياتهم:

١- أبو مروان محمد بن أحمد بن عبد الملك الباجي الإشبيلي المالكي، (ت ٦٣٥هـ). سمع كتاب "معرفة أنواع علم الحديث" على ابن الصلاح سنة ٦٣٤هـ[٢٢٠].

٢- أبو إبراهيم كمال الدين إسحاق بن أحمد بن عثمان المعري ثُمَّ المقدسي، المفتي الفقيه، كان معيدا لابن الصلاح بالرواحية، (ت ٦٥٠هـ)[٢٢١].

٢١٧– "الوابل الصيب ورافع الكلم الطيب" لابن قيم الجوزية (ص: ٥٨-٦٤).

٢١٨– "طبقات الشافعية" لابن قاضي شهبة (١٤٦/٢). وذكره مجير الدين الحنبلي في "الأنس الجليل" (١٨٢/٢).

٢١٩– ينظر: "البداية والنهاية" لابن كثير (٢٥٢/١٥).

٢٢٠– تُنظر ترجمته في "الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة" لابن عبد الملك المراكشي (٥٨١/٣).

٣- أبو محمد شمس الدين عبد الرحمن بن نوح بن محمد التركُمَاني المقدسي الشافعي المفتي, (ت ٦٥٤هـ)[٢٢٢].

٤- أبو محمد صدر الدين عبد الرحيم بن نصر بن يوسف البعلبكي الشافعي القاضي, (ت ٦٥٦هـ)[٢٢٣].

٥- أبو شامة شهاب الدين عبد الرحمن بن إسماعيل بن إبراهيم بن عثمان المقدسي الشافعي, (ت ٦٦٥هـ)[٢٢٤].

٦- أبو العباس ضياء الدين صالح بن إبراهيم بن أحمد الإسعِرديُّ ثم الفارقي, الإمام النحوي الكبير, (ت ٦٦٥هـ)[٢٢٥].

٧- أبو الفضائل كمال الدين سَلاَّر بن الحسن بن عمر بن سعيد الإربلي الدمشقي, كان مفتي الشام, (ت ٦٧٠هـ)[٢٢٦].

٨- أبو حفص كمال الدين عمر بن بُندار بن عمر التَّفْلِيسِي, قاضي دمشق, (ت ٦٧٢هـ)[٢٢٧].

٩- أبو المحامد ظهير الدين محمود بن عبيد الله بن أحمد بن عبد الله الزَّنجاني الشافعي الإمام المفتي, تفقه بدمشق على ابن الصلاح, (ت ٦٧٤هـ)[٢٢٨].

---

[٢٢١]– تُنظر ترجمته في "تاريخ الإسلام" للذهبي (٦٣٥/١٤).

[٢٢٢]– تُنظر ترجمته في "تاريخ الإسلام" للذهبي (٧٥٨/١٤).

[٢٢٣]– تُنظر ترجمته في "تاريخ الإسلام" للذهبي (٨٢٤/١٤).

[٢٢٤]– تُنظر ترجمته في "تاريخ الإسلام" للذهبي (١١٤/١٥). قال أبو شامة في "الذيل على الروضتين" (٢٧٠/٥): (ومنه استفدتُ علم الحديث والفقه صغيرا وكبيرا. وسمع عليه ابني محمد جملة من تصانيفه).

[٢٢٥]– تُنظر ترجمته في "تاريخ الإسلام" للذهبي (١١٣/١٥).

[٢٢٦]– تُنظر ترجمته في "تاريخ الإسلام" للذهبي (١٨٢/١٥).

[٢٢٧]– تُنظر ترجمته في "تاريخ الإسلام" للذهبي (٢٤٦/١٥).

١٠- أبو حفص عز الدين عمر بن أسعد بن أبي غالب الإربلي الشافعي القاضي، معيد الرواحية لابن الصلاح، (ت ٦٧٥هـ)[٢٢٩].

١١- أبو عبد الله تقي الدين محمد بن الحسين بن رَزِين بن موسى الحَمَويُّ الشافعي، قاضي القضاة، قدم دمشق سنة نيف وثلاثين، فلازم ابن الصلاح، وشرح عليه، وعلق عنه، (ت ٦٨٠هـ)[٢٣٠].

١٢- أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر بن خَلكان البرمكي الإربلي الشَّافِعِي، القاضي، صاحب الكِتَاب المشهور "وفيات الأعيان"، (ت ٦٨١هـ)[٢٣١].

١٣- أبو بكر جمال الدين محمد بن أحمد بن محمد بن سُجمان البكري الأندلسي الشَّريشي المالكي، (ت ٦٨٥هـ)[٢٣٢].

١٤- أبو الفضائل مجد الدين يوسف بن محمد بن عبد الله بن المِهتار المصري ثم الدمشقي الشافعي، (ت ٦٨٥هـ)[٢٣٣].

١٥- أبو الصفاء صفي الدين خليل بن أبي بكر بن محمد المراغي الحنبلي، (ت ٦٨٥هـ)[٢٣٤].

---

[٢٢٨]- تُنظر ترجمته في "تاريخ الإسلام" للذهبي (١٥/٢٨٣).

[٢٢٩]- تُنظر ترجمته في "تاريخ الإسلام" للذهبي (١٥/٢٩٣).

[٢٣٠]- تُنظر ترجمته في "تاريخ الإسلام" للذهبي (١٥/٣٩٩).

[٢٣١]- تُنظر ترجمته في "تاريخ الإسلام" للذهبي (١٥/٤٤٤). قال ابن خَلكان في "وفيات الأعيان" (٣/٢٤٣-٢٤٤): (وهو أحد أشياخي الذين انتفعت بهم [...] وقدمت عليه في أوائل شوال سنة اثنتين وثلاثين وستمائة، وأقمتُ عنده بدمشق ملازما الاشتغال مدة سنة).

[٢٣٢]- تُنظر ترجمته في "تاريخ الإسلام" للذهبي (١٥/٥٤٩).

[٢٣٣]- تُنظر ترجمته في "تاريخ الإسلام" للذهبي (١٥/٥٦٣).

١٦- أبو اليمن أمين الدين عبد الصمد بن عبد الوهاب بن الحسن بن محمد ابن عساكر الشافعي, (ت ٦٨٦ه)[٢٣٥].

١٧- أبو محمد فخر الدين عبد الرحمن بن يوسف بن محمد بن نصر البعلبكي الحنبلي, المفتي, حَفِظَ كتاب علوم الحديث لابن الصلاح, وعَرَضَه حفظا على المصنِّف, (ت ٦٨٨ه)[٢٣٦].

١٨- أبو محمد تاج الدين عبد الرحمن بن إبراهيم بن سباع بن ضياء الفزاري البدري المصري الأصل الدمشقي الشافعي الفركاح, المفتي, (ت ٦٩٠ه)[٢٣٧].

١٩- أبو حفص فخر الدين عمر بن يحيى بن عمر بن حَمْد الكَرَجي الشافعي, قدم دمشق, فلزم ابن الصلاح, وخدمه وتفقه عليه, (ت ٦٩٠ه)[٢٣٨]. وقد زوجه ابن الصلاح ابنته[٢٣٩].

٢٠- أبو عبد الله شهاب الدين محمد بن أحمد بن سَعَادة بن جعفر الخويي, قاضي القضاة بالشام, (ت ٦٩٣ه)[٢٤٠].

---

[٢٣٤]- تُنظر ترجمته في ""تاريخ الإسلام" للذهبي (٥٤١/١٥).

[٢٣٥]- تُنظر ترجمته في "تاريخ الإسلام" للذهبي (٥٧٢/١٥).

[٢٣٦]- تُنظر ترجمته في "تاريخ الإسلام" للذهبي (٦٠٨/١٥).

[٢٣٧]- تُنظر ترجمته في "تاريخ الإسلام" للذهبي (٦٦٠/١٥).

[٢٣٨]- تُنظر ترجمته في "تاريخ الإسلام" للذهبي (٦٦٩/١٥).

[٢٣٩]- ينظر: "طبقات الشافعية الكبرى" للسبكي (٣٤٤/٨).

[٢٤٠]- تُنظر ترجمته في "تاريخ الإسلام" للذهبي (٧٧١/١٥).

٢١- أبو العباس شرف الدين أحمد بن أحمد بن نِعمة بن أحمد النابلسي المقدسي الشافعي، (ت ٦٩٤هـ)[٢٤١].

٢٢- محمد زين الدين بن الحسن بن علي بن إسماعيل الغساني التدمري الشافعي، قاضي تدمر، أخذ عن ابن الصلاح، وتفقه عليه، وذكر أنه سمع منه، (ت ٦٩٧هـ)[٢٤٢].

٢٣- أبو الفضل شرف الدين أحمد بن هبة الله بن أحمد بن محمد بن الحسن ابن عساكر الدمشقي، (ت ٦٩٩هـ)[٢٤٣].

٢٤- أبو عبد الله صدر الدين محمد بن حسن بن يوسف بن موسى الأُرمَوي، قدم دمشق فسمع من ابن الصلاح، وحضر حلقته، (ت ٧٠٠هـ)[٢٤٤].

٢٥- عبد العزيز بن إبراهيم بن عبد العزيز بن ينة الجزيري السبتي، (ت ٧٠١هـ)[٢٤٥].

٢٦- أبو العباس جمال الدين أحمد بن عبد الرحمن بن أحمد الشهرزوري الصوفي القادري، ابن أخت ابن الصلاح، سمع علوم الحديث عنه، (ت ٧٠١هـ)[٢٤٦].

٢٧- أبو العباس كمال الدين أحمد بن محمود بن أسد بن سلامة الشيباني، (ت ٧٠٢هـ)[٢٤٧].

٢٤١- تُنظر ترجمته في "تاريخ الإسلام" للذهبي (١٥/٧٨١).

٢٤٢- تُنظر ترجمته في "تاريخ الإسلام" للذهبي (١٥/٨٦٣).

٢٤٣- تُنظر ترجمته في "تاريخ الإسلام" للذهبي (١٥/٨٩٧-٨٩٨).

٢٤٤- تُنظر ترجمته في "تاريخ الإسلام" للذهبي (١٥/٩٥٩).

٢٤٥- تُنظر ترجمته في "برنامج ابن جابر الوادي آشي" (ص: ١٤٧- رقم الترجمة: ١٩٧).

٢٤٦- تُنظر ترجمته في "الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة" لابن حجر العسقلاني (١/١٦٦).

٢٤٧- تُنظر ترجمته في "البداية والنهاية" لابن كثير (١٦/٢٩).

٢٨- أبو محمد زين الدين عبد الله بن مروان بن عبد الله بن فيروز بن الحسن الفارقي الشافعي خطيب الشام وشيخ دار الحديث، (ت ٧٠٣هـ)[٢٤٨].

٢٩- أبو العباس شرف الدين أحمد بن إبراهيم بن سباع بن ضياء الفَزَارِي الدمشقي الشافعي، (ت ٧٠٥هـ)[٢٤٩].

٣٠- يحيى بن أحمد بن يوسف بن كامل الحسيني عماد الدين البصروي، (ت ٧٠٥هـ)[٢٥٠].

٣١- أبو الفداء إسماعيل بن عثمان بن محمد بن عبد الكريم ابن المعلم رشيد الدين الحنفي، (ت ٧١٤هـ)[٢٥١].

٣٢- أبو عبد الله ناصر الدين محمد بن يوسف بن محمد بن عبد الله بن عبد الرحمن المصري الأصل ابن المهتار الدمشقي الشافعي، (ت ٧١٥هـ)[٢٥٢].

٣٣- أحمد بن علي بن الزبير بن سليمان بن مظفر الجيلي الدمشقي شمس الدين الشافعي، (ت ٧٢٤هـ)[٢٥٣].

٣٤- أحمد بن محمد بن عمر بن عثمان بن عمر، شهاب الدين الصِّقِلّي ثم الدمشقي الحنفي، آخر من حدَّث عن ابن الصلاح، (ت ٧٢٥هـ)[٢٥٤].

٢٤٨- تُنظر ترجمته في "طبقات الشافعية" لابن كثير (ص:٨٥٦).

٢٤٩- تُنظر ترجمته في "البداية والنهاية" لابن كثير (٤٨/١٦).

٢٥٠- تُنظر ترجمته في "الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة" لابن حجر (٤١٣/٤).

٢٥١- تُنظر ترجمته في "الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة" لابن حجر (٣٦٩/١).

٢٥٢- تُنظر ترجمته في "الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة" لابن حجر (٣١٣/٤).

٢٥٣- تُنظر ترجمته في "الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة" لابن حجر (٢٠٩/١).

٣٥- محمد بن محمد بن عبد الله الكتامي التلمساني السبتي ابن الخضار, سمع علوم الحديث لابن الصلاح عليه بدمشق في ٤ شوال عام ٦٣٤هـ, (ت ٧٢٧هـ)[٢٥٥].

وما من شك أنّ هذه الكثرة في التلاميذ والمنتفعين بابن الصلاح إنَّما هي نتيجة لما اشتهر به من العلم والورع، وتدريسه في مدارس عدة في آن واحد, وعنايته بمن يدرس عليه، وحب الناس لمجلسه. كما أود الإشارة إلى أن تلاميذ ابن الصلاح ليسوا محصورين في من تلقوا عنه مشافهة, فما تزال الأجيال اللاحقة في كل عصر تستفيد بشكل غير مباشر من علم ابن الصلاح وفضله وسلوكه, وتتلمذ على مدرسة أقواله وسيرته ومواقفه.

المبحث التاسع: وفاة ابن الصلاح.

بعد حياة ملؤها العلم والتدريس وتصنيف الكتب امتدت ستة وستين[٢٥٦] من الأعوام، اختار الحق سبحانه وتعالى «الإمام الحافظ العلامة شيخ الإسلام»[٢٥٧] أبا عمرو ابن الصلاح إلى جواره الكريم، ففاضت روحه في منزله في دار الحديث الأشرفية في صباح[٢٥٨] يوم الأربعاء الخامس

---

[٢٥٤]- تُنظر ترجمته في "البداية والنهاية" لابن كثير (١٦/١٨٤).

[٢٥٥]- تُنظر ترجمته في "برنامج الوادي آشي" (ص: ١٣٢- ترجمة: ١٤٩).

[٢٥٦]- أغرب شمس الدين الداوودي (ت٩٤٥هـ) في "طبقات المفسرين" (١/٣٨٣) حين ذكر أنَّ ابن الصلاح (عاش ستا وثمانين سنة)؛ مع أنه وافق جميع المترجمين في تحديد سنتي الولادة والوفاة. وقد يكون ذلك من تصرف بعض النساخ. رغم أنَّ الكتاب كتب على غلافه: (راجع النسخة وضبط أعلامها لجنة من العلماء بإشراف من الناشر).

[٢٥٧]- "سير أعلام النبلاء" للذهبي (٢٣/١٤٠).

[٢٥٨]- قال الذهبي في "تاريخ الإسلام" (١٤/٤٥٧)، و"سير أعلام النبلاء" (٢٣/١٤٣): (في السَّحَر)، وتبعه ابن كثير في "طبقات الشافعية" (ص: ٧٨٣)، والسبكي في "طبقات الشافعية الكبرى" (٨/٣٢٧). وقال سبط ابن الجوزي في "مرآة الزمان" (٢٢/٣٩٣)، وكذا ابن كثير في "البداية والنهاية" (١٥/٢٥٣): (ليلة الأربعاء).

والعشرين[٢٥٩] من شهر ربيع الآخر سنة ٦٤٣هـ[٢٦٠]، وكثر التأسف عليه، وازدحم عليه الخلق، وكانت على جنازته هيبة وخشوع، فَصُلِّي عليه في جامع دمشق بعد الظهر، ثم شُيِّع إلى داخل باب الفرج فصُلِّي عليه هناك ثانية، ولم يَقْدِر الناس على الخروج لدفنه؛ لأن دمشق كانت محاصرة من الخُوارزمية[٢٦١]، ولَم يخرج مَعَهُ إلاَّ نحو عشرة أَنْفُس مخاطرين حتى دفنوه في مقابر الصوفية[٢٦٢] خارج باب النصر، فرحمه الله ونور ضريحه، ورضي عنه، وأسكنه فسيح جناته.

ذلكم هو الرجل:

---

[٢٥٩]– وقيل: (في السادس والعشرين)، ينظر: "الذيل على الروضتين" لأبي شامة (٢٧٠/٥)، و"العبر في خبر من غبر" للذهبي (١٧٨/٥)، و"الدارس في تاريخ المدارس" للنعيمي (١٧/١). وقيل: (في الخامس عشر)، ينظر: "ملء العيبة بما جمع بطول الغيبة" لابن رشيد (٢١٨/٣)، و"تاريخ علماء بغداد" للسلامي (ص: ١٠٦). في حين اكتفى بعض المؤرخين بذكر الشهر من غير تعيين يوم منه. ينظر: "مرآة الجنان" لليافعي (٨٥/٤)، و"طبقات الشافعية" لابن قاضي شهبة (١٤٥/٢)، و"النجوم الزاهرة" لابن تغري بردي (٣٥٤/٦)، و"الأنس الجليل" للنعيمي (١٨٢/٢).

[٢٦٠]– ينظر: "وفيات الأعيان" لابن خلكان (٢٤٤/٣)، و"ملء العيبة بما جمع بطول الغيبة" لابن رُشيد (٢١٨/٣)، و"تذكرة الحفاظ" للذهبي (١٤٣١/٤)، و"البداية والنهاية" لابن كثير (٢٥٣/١٥)، و"طبقات الشافعية" للأسنوي (٤١/٢)، و"طبقات الحفاظ" لابن عبد الهادي (ص: ٥٠٣)، و"ذيل التقييد" للتقي الفاسي (١١١/٣)، و"طبقات المفسرين" للداودي (٣٨٤/١)، و"طبقات الشافعية" لابن هداية (ص: ٢٢١)، و"شذرات الذهب" لابن العماد (٣٨٤/٧).
وشذ أبو العباس أحمد بن حسن بن الخطيب الشهير بابن قنفذ القسنطيني (ت ٨١٠هـ) في "الوفيات معجم زمني للصحابة وأعلام المحدثين والفقهاء والمؤلفين"، تحقيق: عادل نويهض، دار الآفاق الجديدة – بيروت، الطبعة: الرابعة، ١٤٠٣هـ – ١٩٨٣م، (ص: ٣١٦)؛ فذكره في وفيات سنة اثنتين وأربعين وستمائة.

[٢٦١]– كان بين الملك الصالح أيوب صاحب مصر، وعمه الصالح إسماعيل صاحب دمشق صراع، وقد استعان الصالح أيوب بطائفة من الخوارزمية لاقتحام دمشق ونزعها من عمه، فتصادف موت ابن الصلاح والخوارزمية يحاصرون دمشق، فتعذر على الذين شيعوه أن يخرجوا إلى ظاهر المدينة لدفنه. ينظر: "البداية والنهاية" لابن كثير (٢٤٨/١٥).

[٢٦٢]– قال السبكي: (قبره على الطريق في طرفها الغربي ظاهر يزار ويُتبرك به). "طبقات الشافعية الكبرى" (٣٢٨/٨). وقال بشار عواد معروف: (وقد دُرست، وقام مكانها عمائر ومستشفى ومسجد). "هامش تاريخ الإسلام للذهبي" (٤٥٧/١٤). وقال محيي الدين علي نجيب محقق "طبقات الشافعية لابن الصلاح" (ص: ٤٧): (ما زال قبره قائما إلى الآن داخل مبنى كلية طب الأسنان، خلف مشفى التوليد، بجوار قبري الإمامين ابن تيمية، وابن كثير، ولم يبق من مقابر الصوفية الدائرة سوى هذه القبور الثلاثة).

إن حياة ابن الصلاح تمثل بحق مدرسة[٢٦٣] معنوية؛ مدرسة تقوم على طلب العلم للعلم والعمل، وحسن القصد في أخذه وإعطائه، والأمانة في ممارسته وتطبيقه، والإخلاص لله تعالى في بيانه، مع قوة الشخصية العلمية، والحرية الفكرية، وقد برزت آثارها في حياة ابن الصلاح، وتأثر بها تلامذته، وتمثلت في حياتهم، وغطت سيرتهم. وهي أمور لعل القارئ اللبيب الحصيف يستفيد منها، ويأخذ عِبرها، ويتأسى بها.

ذلكم هو تقي الدين بن الصلاح، وتلك هي سيرته الشخصية، وبعض ما قيل فيه، ليكون هو الرجل كل الرجل، وليصدق فيه وفي أمثاله قول الشاعر:

هم الرجال، وعيبٌ أن يقال لمن - لم يتصف بمعاني وصفهم: رَجُل![٢٦٤]

قائمة المصادر والمراجع:

١. المصحف برواية ورش عن نافع.
٢. اتعاظ الحنفاء بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفاء، أبو العباس تقي الدين أحمد بن علي المقريزي (ت ٨٤٥ه)، تحقيق: جمال الدين الشيال، ط: الثانية، سنة: ١٩٩٦م.
٣. أحوال العامة في حكم المماليك ٦٧٨ه - ٧٨٤ه/١٢٧٩م – ١٣٨٢م دراسة في الجوانب السياسية والاقتصادية والاجتماعية، حياة ناصر الحجي، دار القلم للنشر والتوزيع – الكويت، الطبعة: الثانية، سنة: ١٩٩٢م.

[٢٦٣]– استعرت هذه العبارة من الوصف الذي أطلقه محمد المختار ولد اباه في كتابه "تاريخ علوم الحديث" (ص: ٣٩٥) على الاتجاه الحديثي لابن الصلاح.

[٢٦٤]– ذكره أبو العباس المقري في "نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب" (٥/٢٦٣) منسوبا لأبي محمد المجاصي (ت ٧٤١ه).

٤. أدب المفتـي والمستفتـي، أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري (ت ٦٤٣هـ)، تحقيق: موفق عبد الله عبد القادر، مكتبة العلوم والحكم، ط: الأولى، سنة: ١٩٨٦م.

٥. إسهامات العلماء الأكراد في بناء الحضارة الإسلامية خلال القرنيـن السابع والثامن الهجرييـن، تـريفة أحمد عثمان البـرزنـجـي، دار الكتب العلمية – بيـروت، الطبعة: الأولى، سنة: ٢٠١٠م.

٦. إعجام الأعلام، محمود مصطفـى، دار الكتب العلمية – بيـروت، ط: الأولى، سنة: ١٩٨٣م.

٧. الأعلام لخيـر الدين الزِّرِكلي (ت ١٣٩٦هـ)، دار العلم للملاييـن – بيـروت، الطبعة السابعة، سنة: ١٩٨٦م.

٨. الأعلام المـنسوبون لمدينة شهرزور، ضياء يوسف معروف، مجلة التـراث العلمـي العربي، إصدار مركز إحياء التـراث العلمـي العربي – جامعة بغداد، العدد الثاني، سنة: ٢٠١٤م.

٩. إنباء الغُمر بأنباء العمر، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ)، تحقيق: حسن حبشي، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية – لجنة إحياء التـراث الإسلامي - القاهرة، سنة: ١٩٩٨م.

١٠. الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل، مجيـر الدين الحنبلي (ت ٩٦٧هـ)، تحقيق: محمود عودة الكعابنة، مكتبة دنديس – عَمَّان، ط: الأولى، سنة: ١٩٩٩م.

١١. الأنساب, أبو سعد عبد الكريم بن محمد السمعاني (ت ٥٥٦٢), تحقيق: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني, مكتبة ابن تيمية – القاهرة, ط: الثانية, سنة: ١٩٨٠م.
١٢. البداية والنهاية, أبو الفداء إسماعيل ابن كثير (ت ٥٧٧٤), راجعه: عبد القادر الأرناؤوط وبشار عواد معروف, إصدار وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية – قطر, سنة: ٢٠١٥م.
١٣. برنامج ابن جابر الوادي آشي, أبو عبد الله شمس الدين محمد بن جابر الوادي آشي التونسي (ت٥٧٤٩), تحقيق: محمد الحبيب الهيلة, مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي – مكة المكرمة, سنة: ١٩٨١م.
١٤. برنامج التجيبي, القاسم بن يوسف التجيبي السبتي (ت ٥٧٣٠), تحقيق: عبد الحفيظ منصور, الدار العربية للكتاب, سنة: ١٩٨٠م.
١٥. بلاد الشركس (الإديغي), محمد بن ناصر العبودي, مطابع التقنية – الرياض, ط: الأولى, سنة: ١٩٩٩م.
١٦. تاريخ الإسلام: السياسي, والاجتماعي, والاقتصادي, حسن إبراهيم حسن, دار الجيل – بيروت, مكتبة النهضة المصرية – القاهرة, ط: الرابعة عشرة, سنة: ١٩٩٦م.
١٧. تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام, أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت ٥٧٤٨), تحقيق: بشار عواد معروف, دار الغرب الإسلامي – بيروت, ط: الأولى, سنة: ٢٠٠٣م.
١٨. تاريخ الأكراد, محمد سهيل طقّوس, دار النفائس – بيروت, ط: الأولى, سنة: ٢٠١٥م.

١٩. التاريخ الإسلامي, محمود شاكر, المكتب الإسلامي – بيـروت, ط: السادسة, سنة: ٢٠٠٠م.

٢٠. التاريخ الباهر في الدولة الأتابكية بالموصل, أبو الحسن علي بن محمد ابن الأثيـر الجزري (ت ٦٣٠هـ), تحقيق: عبد القادر أحمد طليمات, دار الكتب الحديثة – القاهرة, سنة: ١٩٦٣م.

٢١. تاريخ علماء بغداد, أبو المعالي محمد بن رافع السلامي, صححه وعلق على حواشيه: عباس العزاوي, الدار العربية للموسوعات – بيـروت, ط: الثانية, سنة: ٢٠٠٠م.

٢٢. تاريخ مدينة السلام, أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي (ت ٤٦٣هـ), تحقيق: بشار عواد معروف, دار الغرب الإسلامي – بيـروت, ط: الأولى, سنة: ٢٠٠١م.

٢٣. تذكرة الحفاظ, أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد الذهبـي (ت ٧٤٨هـ), دار الكتب العلمية – بيـروت, ط: الأولى, سنة: ١٩٩٨م.

٢٤. التقييد لمعرفة رواة السنـن والمسانيد, محمد بن عبد الغنـي الحنبلي المعروف بأبي بكر بن نقطة (ت ٦٢٩هـ), تحقيق: شريف بن صالح التشادي, دار النوادر – بيـروت, ط: الأولى, سنة: ٢٠١٤م.

٢٥. التكملة لوفيات النقلة, أبو محمد زكي الدين محمد عبد العظيم بن عبد القوي المنذري (ت ٦٥٦هـ), تحقيق: بشار عواد معروف, مؤسسة الرسالة – بيـروت, ط: الثالثة, سنة: ١٩٨٤م.

٢٦.الثالث من أمالي ابن الصلاح، أبو عمر عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري (ت ٦٤٣ه)، تحقيق: رياض حسين عبد اللطيف الطائي، دار النوادر – سورية، ط: الأولى، سنة: ٢٠١٣م.

٢٧."الجامع الصحيح المسند المختصر من حديث رسول الله ﷺ وسننه وأيامه"، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة بن بردزبه البخاري الجعفي (ت ٢٥٦هـج)، تحقيق: جماعة من العلماء، الطبعة: السلطانية، بالمطبعة الكبرى الأميرية، ببولاق مصر، سنة: ١٣١١هـج، بأمر السلطان عبد الحميد الثاني، ثم صَوّرها بعنايته: محمد زهير الناصر، ط: الأولى، سنة: ١٤٢٢هـج، دار طوق النجاة – بيروت.

٢٨.الجانب المنطقي في فلسفة الغزالي، محمد عبد الستار نصار، حولية كلية الشريعة والدراسات الإسلامية – جامعة قطر، العدد: الرابع، سنة: ١٩٨٥م.

٢٩.الجمهورية العربية السورية، محمد عبد الحميد الحمادي، ضمن الموسوعة الجغرافية للعالم الإسلامي، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية – السعودية، سنة: ١٩٩٩م.

٣٠.الحروب الصليبية في المشرق والمغرب، محمد العروسي المطوي، دار الغرب الإسلامي – بيروت، سنة: ١٩٨٢م.

٣١.حضارة العراق، تأليف: نخبة من الباحثين العراقيين، دار الحرية – بغداد، سنة: ١٩٨٥م.

٣٢. الحياة العلمية في مصر والشام (٥٥٢١-٥٦٤٨)، محمد حلمي محمد أحمد، المجلة التاريخية المصرية، سنة: ١٩٥٨م، المجلد السابع.

٣٣. خزانة الكتب: كتب علوم الحديث، إعداد القسم العلمي بمؤسسة الدرر السنية، إشراف علوي بن عبد القادر السقاف.

٣٤. خطط الشام، محمد كرد علي، مكتبة النوري – دمشق، ط: الثانية.

٣٥. الدارس في تاريخ المدارس، عبد القادر بن محمد النعيمي الدمشقي (ت ٩٧٨ه)، دار الكتب العلمية – بيروت، ط: الأولى، سنة: ١٩٩٠م.

٣٦. الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة، شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢ه)، دار الجيل – بيروت، سنة: ١٩٩٣م.

٣٧. الدولة العباسية، محمد الخضري، تحقيق: محمد العثماني، دار القلم – بيروت، ط: الأولى، سنة: ١٩٨٦م.

٣٨. الدولة الخوارزمية والمغول، حافظ أحمد حمدي، دار الفكر العربي، سنة: ١٩٤٩م.

٣٩. ذيل التقييد لمعرفة رواة السنن والمسانيد، أبو الطيب محمد بن أحمد الحسني المكي المعروف بالتقي الفاسي (ت ٨٣٦ه)، تحقيق: محمد صالح المراد، جامعة أم القرى، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي – مكة المكرمة، ط: الأولى، سنة: ١٩٩٧م.

٤٠. الذيل والتكملة لكتاب الموصول والصلة, أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الملك الأنصاري المراكشي (ت ٧٠٣هـ), تحقيق: إحسان عباس ومحمد بن شريفة وبشار عواد معروف, دار الغرب الإسلامي – بيروت, ط: الأولى, سنة: ٢٠١٢م.

٤١. رحلة ابن جبير, أبو الحسين محمد بن أحمد بن جبير الأندلسي (ت ٦١٤هـ), دار صادر – بيروت, (غفل من رقم الطبعة وسنتها).

٤٢. روائع الأوقاف في الحضارة الإسلامية, راغب السرجاني, نهضة مصر - مصر, ط: الأولى, سنة: ٢٠١٠م.

٤٣. الروض المعطار في خبر الأقطار, محمد بن عبد المنعم الحميري, تحقيق: إحسان عباس, مكتبة لبنان – بيروت, ط: الثانية, سنة: ١٩٨٤م.

٤٤. الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية, شهاب الدين عبد الرحمن بن إسماعيل المقدسي المعروف بأبي شامة (ت ٦٦٥هـ), تحقيق: إبراهيم الزيبق, مؤسسة الرسالة – بيروت, ط: الأولى, سنة: ١٩٩٧م.

٤٥. السلاجقة في التاريخ والحضارة, أحمد كمال الدين حلمي, مكتبة ذات السلاسل – الكويت, الطبعة: الثانية, سنة: ١٩٨٦م.

٤٦. السلوك لمعرفة دولة الملوك, أبو العباس أحمد بن علي العبيدي المقريزي (ت ٨٤٥هـ), تحقيق: محمد عبد القادر عطا, دار الكتب العلمية – بيروت, ط: الأولى, سنة: ١٩٩٧م.

٤٧.سيـر أعلام النبلاء, أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبـي (ت ٧٤٨ه), أشرف على التحقيق: شعيب الأرنؤوط, مؤسسة الرسالة – بيـروت, ط: الثالثة, سنة: ١٩٨٥م.

٤٨.شذرات الذهب في أخبار من ذهب, أبو الفرج عبد الحـي بن أحمد العكري المعروف بابن العماد (ت ١٠٨٩ه), تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط ومحمود الأرناؤوط, دار ابن كثيـر – دمشق – بيـروت, ط: الأولى, سنة: ١٩٨٦م.

٤٩.صلاح الدين الأيوبي, علي الصلابي, دار المعرفة – بيـروت, ط: الثانية, سنة: ٢٠٠٨م.

٥٠. الصلة, أبو القاسم خلف ابن بشكوال (ت ٥٧٨ه), تحقيق: إبراهيم الأبياري, دار الكتاب المصري – القاهرة, دار الكتاب اللبناني – بيـروت, ط: الأولى, سنة: ١٩٨٩م.

٥١. صيانة صـحيح مسلم وحمايته من الإسقاط والسقط, أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري (ت ٦٤٣ه), تحقيق: موفق بن عبد الله بن عبد القادر, دار الغرب الإسلامي – بيـروت, سنة: ١٩٩٤م.

٥٢.طبقات المفسرين, شمس الدين محمد بن علي بن أحمد الداودي (ت ٩٤٥ه), دار الكتب العلمية – بيـروت, ط: الأولى, سنة: ١٩٨٣م.

٥٣. طبقات الحفاظ, جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت ٩١١ه), دار الكتب العلمية – بيـروت, ط: الأولى, سنة: ١٩٨٣م.

٥٤.طبقات الشافعية, أبو بكر بن أحمد بن محمد ابن قاضي شُهبة (ت ٨٥١ه), تحقيق: عبد العليم خان, مطبعة دائرة المعارف العثمانية – حيدر آباد الدكن – الهند, ط: الأولى, سنة: ١٩٧٩م.

٥٥. طبقات الشافعية, جمال الدين عبد الرحيم الأُسنوي (ت ٧٧٢ه), تحقيق: كمال يوسف الحوت, ط: دار الكتب العلمية – بيـروت, ط: الأولى, سنة: ١٩٨٧م.

٥٦. طبقات الشافعية, أبو عمر عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري (ت ٦٤٣ه), هذبه ورتبه واستدرك عليه: أبو زكريا محيـي الدين بن شرف النووي (ت ٦٧٦ه), بيض أصوله ونقحه: أبو الحجاج يوسف بن عبد الرحمن المزي (ت٧٤٢ه), تحقيق: محيـي الدين علي نجيب, دار البشائر الإسلامية – بيـروت, ط: الأولى, سنة: ١٩٩٢م.

٥٧. طبقات الشافعية, أبو الفداء عماد الدين إسماعيل بن عمر ابن كثيـر (ت ٧٧٤ه), تحقيق: عبد الحفيظ منصور, دار المدار الإسلامي – بيـروت, ط: الأولى, سنة: ٢٠٠٤م.

٥٨. طبقات الشافعية, أبو بكر هداية الله الحسينـي (ت ١٠١٤ه), تحقيق: عادل نويـهض, دار الأفاق الجديدة – بيـروت, ط: الثالثة, سنة: ١٩٨٢م.

٥٩. طبقات الشافعية الكبـرى, أبو نصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكـافي السبكي (ت ٧٧١ه), تحقيق: محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو, دار إحياء الكتب العربية – مصر, سنة: ١٩٦٤م.

٦٠. طبقات علماء الحديث, أبو عبد الله محمد بن عبد الهادي (ت ٧٤٤ه), تحقيق: أكرم البوشي وإبراهيم الزيبق, مؤسسة الرسالة – بيـروت, ط: الثانية, سنة: ١٩٩٦م.

٦١. العبـر في خبـر من غبـر, أبو عبد الله شمس الدين الذهبـي (ت ٧٤٨ه), التـراث العربي – سلسلة تصدرها دائرة المطبوعات والنشر في الكويت.

٦٢.العقد المذهب في طبقات حملة المذهب, أبو حفص سراج الدين عمر بن علي المعروف بابن الملقن (ت ٨٠٤ه), دار الكتب العلمية – بيـروت, ط: الأولى, سنة: ١٩٩٧م.

٦٣. علوم الحديث, أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري (ت ٦٤٣ه), تحقيق: نور الدين عتـر, دار الفكر المعاصر – بيـروت, دار الفكر – بيـروت, سنة: ١٩٨٦م.

٦٤.علوم الحديث المعروف بمقدمة ابن الصلاح, أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن (ت ٦٤٣ه), وشرحه التقييد والإيضاح لما أطلق وأغلق مـن مقدمة ابن الصلاح للحافظ زين الدين العراقي (ت ٨٠٦ه), وتعليقات عليه في الذيل لناشر الكتابيـن: محمد راغب الطباخ سماها المصباح على مقدمة ابن الصلاح, المطبعة العلمية – حلب, ط: الأولى, سنة: ١٩٣١م.

٦٥.فتاوى ومسائل ابن الصلاح, أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري (ت ٦٤٣ه), تحقيق: عبد المعطي أميـن قلعجـي, دار المعرفة – بيـروت, ط: الأولى, سنة: ١٩٨٦م.

٦٦.الفتح المبيـن في طبقات الأصولييـن, عبد الله مصطفى المراغي, قام بنشره: محمد علي عثمان, مطبعة أنصار السنة المحمدية – مصر, سنة: ١٩٤٧م.

٦٧.الفهرس الشامل للتـراث العربي الإسلامي المخطوط, مؤسسة آل البيت – عَمَّان, ط: الثانية, سنة: ١٩٩٤م.

٦٨.فهرس الفهارس, عبد الحـي بن عبد الكبيـر الكتاني (ت ١٣٨٢ه), اعتناء: إحسان عباس, دار الغرب الإسلامي – بيـروت, ط: الثانية, سنة: ١٩٨٢م.

٦٩. فهارس المكتبات الخطية النادرة: فهرس المخطوطات العربية بالمكتبة الملكية في برلين، إعداد: وليم الورد، مركز الخدمات والأبحاث الثقافية – بيروت، سنة: ١٨٩٧م.

٧٠. الكامل في التاريخ، أبو الحسن علي بن أبي الكرم المعروف بابن الأثير(ت ٦٣٠ه)، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي – بيروت، سنة: ٢٠١٢م.

٧١. كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مصطفى بن عبد الله القسطنطيني المعروف بكاتب جلبي وبحاجي خليفة (ت ١٠٦٨ه)، تحقيق: إكمال الدين إحسان أوغلي وبشار عواد معروف، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي – مركز دراسات المخطوطات الإسلامية – لندن، ط: الأولى، سنة: ٢٠٢١م.

٧٢. اللباب في تهذيب الأنساب، أبو الحسن عز الدين علي بن محمد ابن الأثير الجزري (ت ٦٣٠ه)، مكتبة المثنى – بغداد، (غفل من رقم الطبعة وتاريخها).

٧٣. لسان العرب، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي (ت ٧١١ه)، دار صادر – بيروت، (غفل من رقم الطبعة وتاريخها).

٧٤. مجلة مركز بحوث السنة والسيرة – جامعة قطر، العدد: الثالث، سنة: ١٩٨٨م.

٧٥. مرآة الجنان وعبرة اليقظان، أبو محمد عبد الله بن أسعد اليافعي (ت ٧٦٨ه)، وضع حواشيه: خليل المنصور، دار الكتب العلمية – بيروت، ط: الأولى، سنة: ١٩٩٧م.

٧٦. مرآة الزمان في تواريخ الأعيان، أبو المظفر شمس الدين يوسف بن قُز أوغلي بن عبدالله المعروف بسبط ابن الجوزي (ت ٦٥٤ه)، الرسالة العالمية – بيروت، ط: الأولى، سنة: ٢٠١٣م.

٧٧.مراصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع, صفي الدين عبد المؤمن بن عبد الحق البغدادي (ت ٧٣٩ﻫ), تحقيق: علي البجاوي, دار الجيل – بيـروت, ط: الأولى, سنة: ١٩٩٢م.

٧٨.مساجلة علمية بيـن الإمامين الجليلين العز بن عبد السلام وابن الصلاح حول صلاة الرغائب المبتدعة, تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني ومحمد زهيـر الشاويش, المكتب الإسلامي – بيـروت, ط: الثانية, سنة: ١٤٠٥ﻫ.

٧٩."المسند الصحيح" (صحيح مسلم), أبو الحسيـن مسلم بن الحجاج القشيـري النيسابوري (ت ٢٦١ﻫ), تحقيق: مركز البحوث دار التأصيل, ط: الأولى, سنة: ٢٠١٤م, دار التأصيل – بيـروت – القاهرة.

٨٠. معجم الأصولييـن, محمد مظهر بقا, جامعة أم القرى – معهد البحوث العلمية وإحياء التـراث الإسلامي – مركز بحوث الدراسات الإسلامية – مكة المكرمة, ط: الأولى.

٨١. معجم البلدان, أبو عبد الله شهاب الدين ياقوت بن عبد الله الحموي (ت ٦٢٦ﻫ), تحقيق: فريد عبد العزيز الجندي, دار الكتب العلمية – بيـروت.

٨٢.معجم التاريخ التـراث الإسلامي في مكتبات العالم, إعداد: علي الرضا قره بلوط وأحمد طوران قره بلوط, دار العقبة / قيصري – تركيا, (غفل من رقم الطبعة وتاريخها).

٨٣. المعجم المفصل في الأشجار والنبات في لسان العرب, كوكب دياب, دار الكتب العلمية – بيـروت, ط: الأولى, سنة: ٢٠٠١م.

٨٤. معرفة أنواع علم الحديث, أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري (ت ٦٤٣ه), تحقيق: ماهر ياسيـن الفحل وعبد اللطيف الهميم, دار الكتب العلمية – بيـروت, ط: الأولى, سنة: ٢٠٠٢م.

٨٥. معرفة علوم الحديث وكمية أجناسه, أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري (ت ٤٠٥ه), تحقيق: أحمد بن فارس السلوم, مكتبة المعارف للنشر والتوزيع – الرياض, ط: الثانية, سنة: ٢٠١٠م.

٨٦. معيد النعم ومبيد النقم, تاج الدين عبد الوهاب السبكي (ت ٧٧١ه), مؤسسة الكتب الثقافية – بيـروت, ط: الأولى, سنة: ١٩٨٦م.

٨٧. مفتاح السعادة ومصباح السيادة, أحمد بن مصطفى الشهيـر بطاش كبـرى زاده, دار الكتب العلمية – بيـروت, ط: الأولى, سنة: ١٩٨٥م.

٨٨. المقدمة, عبد الرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمي (ت ٨٠٨ه), تحقيق: خليل شحادة وسهيل زكـار, دار الفكر – بيـروت, سنة: ٢٠٠١م.

٨٩. مقدمة ابن الصلاح ومحاسن الاصطلاح للبلقينـي, تحقيق: عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ), دار المعارف – القاهرة, ط: الثانية, سنة: ٢٠١٧م.

٩٠. ملء العيبة بما جمع بطول الغيبة في الوجهة الوجيهة إلى الحرمين مكة وطيبة, أبو عبد الله محمد بن عمر بن رُشيد السبتي (ت ٧٢١ه), الدار التونسية للنشر – تونس, سنة: ١٩٨٢م.

٩١. منادمة الأطلال ومسامرة الخيال، عبد القادر بدران (ت ١٣٤٦ه), المكتب الإسلامي للطباعة والنشر – دمشق، ط: الأولى.

٩٢. موسوعة المدن والمواقع في العراق، بشير يوسف فرنسيس (ت ١٩٩٤م), إعداد: جنان بشير يوسف وزياد أيمن بشير, تقديم: الأب آلبير ابونا, إصدارات إي-كتب, لندن، ط: ١, سنة: ٢٠١٧م.

٩٣. النجوم الزاهرة في أخبار, أبو المحاسن جمال الدين يوسف بن تغري بردي الأتابكي (ت ٨٧٤ه)، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر, (غفل من رقم الطبعة وتاريخها).

٩٤. نخبة الدهر في عجائب البر والبحر, أبو عبد الله شمس الدين محمد أبو طالب الأنصاري المعروف بشيخ الربوة، طُبع في مدينة بطربورغ في مطبعة الأكاديمية الإمبراطورية, سنة: ١٨٦٥م.

٩٥. نشأة الإقطاع في المجتمعات الإسلامية, عبد العزيز الدوري, مجلة المجمع العلمي العراقي, المجلد: ٢٠, سنة: ١٩٧٠م.

٩٦. النوادر السلطانية والمحاسن اليوسفية, أبو المحاسن بهاء الدين يوسف بن رافع المعروف بابن شداد (ت ٦٣٢ه), تحقيق: جمال الدين الشيال, مكتبة الخانجي – القاهرة ط: الثانية, سنة: ١٩٩٤م.

٩٧. هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين, إسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم الباباني البغدادي (ت ١٣٩٩ه), دار إحياء التراث العربي – بيروت.

٩٨. الوابل الصيب ورافع الكلم الطيب, أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١ه), تحقيق: عبد الرحمن بن حسن قائد, دار عالم الفوائد – مكة المكرمة, ط: الأولى, سنة: ١٤٢٥ه.

٩٩. الوافي بالوفيات, صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي (ت ٧٦٤ه), تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى, دار إحياء التراث العربي – بيروت, ط: الأولى, سنة: ٢٠٠٠م.

١٠٠. الوفيات (معجم زمني للصحابة وأعلام المحدثين والفقهاء والمؤلفين), أبو العباس أحمد بن حسن بن الخطيب الشهير بابن قنفذ القسنطيني (ت ٨١٠ه), تحقيق: عادل نويهض, دار الآفاق الجديدة – بيروت, ط: الرابعة, سنة: ١٩٨٣م.

١٠١. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان, أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد ابن خلكان (ت ٦٨١ه), تحقيق: إحسان عباس, دار صادر – بيروت, سنة: ١٩٩٤م.

.... ***** ....

الترجمات بين العربية والسنسكريتية: صفحة مشرقة من التبادل العلمي والثقافي

د. محمد أزهر *

ملخص

يتناول هذا البحث عمق الصلات الحضارية والعلمية بين العرب والهند منذ القدم، مشيرًا إلى أن التبادل الثقافي بين اللغتين السنسكريتية والعربية شكّل جسرًا معرفيًا ثريًا أسهم في تطور الفكر الإنساني. فقد كانت التجارة أولى بوابات التواصل بين الجانبين، أعقبتها حركة ترجمة واسعة للكتب العلمية والفلسفية والطبية من السنسكريتية إلى العربية، خاصة في العصر العباسي حين ازدهرت مراكز العلم في بغداد. ومن أبرز تلك الكتب السندهند في علم الفلك، وسوسروتا في الطب، وكليلة ودمنة في الأدب، والآراء والديانات للحسن بن موسى النوبختي، إضافة إلى سندباد وحوض الحياة.

كما ساهم علماء مثل البيروني في نقل العلوم السنسكريتية إلى العربية، مما أتاح للهند التعرف على مناهج العرب العلمية. ويشير الكاتب إلى أن العلاقة بين اللغتين لم تكن مجرد ترجمة نصوص، بل تفاعل حضاري متبادل أثمر مصطلحات علمية وفلسفية مشتركة. كما درس كثير من الهنود اللغة العربية، وبرز بينهم أدباء وشعراء كتبوا بها، مثل راجا رام موهن راي. ويخلص المقال إلى أن العربية والسنسكريتية كانتا ركيزتين للتواصل الثقافي والعلمي، وأن تراث الترجمة بينهما يمثل شاهدًا خالدًا على وحدة الفكر الإنساني وتكامل الحضارات.

الكلمات المفتاحية:

---

* باحث في اللغة العربية وكاتب أكاديمي وخبير متعدد اللغات، يسكن في نيو دلهي، الهند، البريد الإلكتروني:azharjnu1@gmail.com

العلاقات العربية الهندية – الترجمة بين العربية والسنسكريتية – البيروني – التبادل الحضاري – التراث العلمي – العصر العباسي – حركة الترجمة – الفلسفة والعلوم الهندية – الثقافة الإسلامية – التواصل الثقافي – التأثير المتبادل – المصطلحات العلمية المشتركة – راجا رام موهن راي – التاريخ الثقافي – وحدة الفكر الإنساني.

تمهيد

تتمتع الهند بتاريخ عريق زاخر بالعلم والمعرفة والحكمة منذ أقدم العصور؛ فهي أرض الفلسفة والعقل والرياضيات، وأرض خصبة انفتحت أبوابها لكل الأمم والديانات الوافدة من أقاصي الأرض وأدانيها. وقد رحّبت الهند دائمًا بحَمَلة العلم والمعرفة من مختلف أنحاء العالم، تمامًا كما رحّبت بقوافل التجارة، فكان لهذا الانفتاح أثره الكبير في نيلها قبولًا واسعًا في العالم وأوساطه العلمية.

وهي أيضًا أرض الكهانة والعرافة، وموطن الرهبان والزهاد، تحتضن آلاف العباقرة في شتى المجالات، من علوم ومعارف وفنون وعبادات وروحانيات. كما تزخر الهند بالملاحم والقصص الرمزية التي أغنت تراثها العلمي والروحي، وأكسبتها مكانة خاصة في تاريخ الحضارات الإنسانية.

وقد ذهب بعض المؤرخين إلى أن سلسلة الوحي الإلهي بدأت من هذه الأرض المباركة، إذ يرون أن آدم عليه السلام، أول خليفة لله في الأرض، نزل في أرض الهند — وبالتحديد في *سرنديب* (التي تُعرف اليوم بسريلانكا)، وكانت حينها جزءًا من الهند الكبرى، ولذلك سُمّيت *دار الخلافة* .ويؤيد هذا الرأي ما أورده الإمام جلال الدين السيوطي في *الدر المنثور* في تفسير قوله تعالى في سورة الأحقاف، إذ أخرج ابن أبي حاتم عن عليٍّ رضي الله عنه قوله:

"خير وادٍ في الناس وادي مكة، ووادٍ نزل به آدم بأرض الهند".

ومن هذا المنطلق، اعتبر بعض المؤرخين أن الهند كانت أول أرضٍ نُطقت فيها العربية، إذ يُروى أن آدم عليه السلام تكلّم بالعربية حين نزل فيها. لقد كانت الهند، وما تزال، أرض الحكمة التي تفجّرت منها ينابيع المعرفة، ومهوى أفئدة الناس لما تمتاز به من حضارة عريقة، وطبيعةٍ خضراء غنّاء، وغاباتٍ شاسعة، وتنوّعٍ ديني وثقافي فريد، وحكاياتٍ أسطورية آسرة. وهذه الخصال مجتمعة هي التي جذبت إليها أنظار العالم وقلوب شعوبه، فتوافدوا إليها من كل صوبٍ طلبًا للعلم، ولذةَ التأمل في أسرارها وسحرها الأبدي.

ومن هذه القوافل كانت المسيرة العربية التي كانت تحمل التجارة نزلت بسواحل الهند عن طريق البحر الذي يمس العرب من ناحية ويمس الهند بأخرى، وتعود المناطق العربية بطبيعتها مركز الاتجار ومتجر السلع لحاجات الناس، وهذه الحاجة التي تسببت في بناء العلاقة بين الدول العربية والهند، ويعود تاريخ التجارة العربية إلى قبل آلاف سنة.

وعندما نقرأ التاريخ الهندي القديم، نجد إشارات واضحة إلى البحرين والعراق والثقافة العراقية، وإلى حركة التجارة المتبادلة بين المنطقتين. وقد كانت تلك الصلات التجارية والثقافية من أوائل الجسور التي عرّفت العربَ بالهند وثقافتها, كما عرّفت أهل الهند بالعرب وحضارتهم. ومنذ ذلك العصر البعيد, لم تنقطع هذه العلاقة ولم تضعف, بل استمرت راسخةً ومتطورة عبر القرون.

وفي مراحل لاحقة, أدّت تلك الصلات الوثيقة إلى ترجمة الكتب الهندية الغنية بالحِكم والمعارف إلى اللغة العربية ليستفيد منها العلماء العرب, كما تُرجمت الكتب العربية إلى اللغات الهندية. ومع مرور الزمن, ازدادت هذه العلاقة قوةً ورسوخًا, وتعززت الثقة المتبادلة بين الجانبين, حتى

إذا بزغ فجر الإسلام وبلغ نوره أرض الهند, استقبلته هذه البلاد بكل حفاوة وحماس، ووجد بين أهلها قلوبًا منفتحة وعقولًا نَيّرة.

لقد كانت التجارة البوابة الكبرى للتواصل بين العرب والهند, ومنها انطلقت جسور اللغة والثقافة. فقد أسهمت في ترسيخ اللغة العربية في الهند, كما ازداد اهتمام العرب باللغة السنسكريتية وعلومها, ويشهد على ذلك الكم الكبير من الكتب التي تُرجمت في تلك الحقبة بين اللغتين. وهكذا نشأ جيل من عباقرة العلماء والمفكرين من العرب والهنود ممن جمعوا بين إتقان العربية والسنسكريتية معًا, فكانوا وسطاء حضارة أسهموا في إثراء الأدب والفلسفة والتاريخ بتبادل الأفكار والرؤى والمناهج.

ولا ريب أن العرب أبدوا اهتمامًا عميقًا بالعلوم الهندية وتقديرًا رفيعًا لعلماء الهند, فعملوا على توثيق العلاقات التجارية والعلمية بين الجانبين، ولا سيّما في صدر الإسلام حين امتدت الدولة العربية لتلامس حدود شبه القارة الهندية. وقد نزل كثير من الأدباء والعلماء العرب في بلاد الهند، وكتبوا عنها، وترجموا من مؤلفاتها, وناقشوا علماءها في شتى العلوم.

ومن أبرز هؤلاء المؤرخين والرحالة العرب الذين أسهموا في نقل الفكر الهندي إلى العالم العربي:

- التاجر سليمان الذي دوّن أخبار الهند وتجارتها,
- المسعودي في كتابه *مروج الذهب*,
- ابن بطوطة الذي زار الهند وارتبط اسمه بالثقافة الشعبية الهندية حتى اليوم,

- أبو الريحان البيروني الذي تُعدّ دراسته *تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة* من أعظم ما كُتب عن الحضارة الهندية,
- وابن حوقل الذي وصف أحوال الهند في كتابه *صورة الأرض*.

وقد نقل هؤلاء وغيرهم قدرًا عظيمًا من المعارف الهندية والفلسفية إلى العربية, في مجالات الحكمة, والطب, والحساب, والفلك, والفلسفة, فكانت الترجمة من السنسكريتية إلى العربية جسرًا متينًا ربط بين حضارتين عريقتين وأسهم في بناء التراث الإنساني المشترك.

وقد كان هناك زمن ازدهر فيه التفاعل الثقافي بين العرب والهنود, حين كانت اللغة العربية والسنسكريتية معًا جزءين أساسيين من المقررات الدراسية, فيتعلّم الطلاب اللغتين جنبًا إلى جنب دون أي عصبية دينية أو تمييز بين المسلمين والهندوس. كان العلم آنذاك فوق الانتماءات, يجمع القلوب على حب المعرفة وطلب الحكمة.

ويشير أبو الفضل في كتابه الشهير *آئين أكبري* إلى هذه الظاهرة الفريدة, فيذكر أسماء عدد من العلماء الهنود الذين كانوا يتقنون اللغة العربية إلى جانب السنسكريتية ويقومون بتدريسها معًا. ومن هؤلاء :مهاديو(Maha Dev) , وبهيم ناته(Bheem Nath) , ومادهو(Madhu) , ورام تشاندر(Ram Chander) , ورام كِشن (Ram Kishan) وغيرهم من العلماء الذين مثّلوا روح التسامح والانفتاح الفكري في الهند المغولية. لقد كان أولئك العلماء مثالًا حيًّا على التلاقي بين الحضارتين العربية والهندية, إذ جمعوا بين دراسة النصوص العربية الفلسفية والعلمية

والنصوص السنسكريتية الدينية والأدبية, وأسهموا في ترسيخ حوار ثقافي خلاق أنتج معرفة متبادلة أثرت الأدب والفكر في الجانبين..[١]

وهذه المقالة سوف تبحث في مساهمات الترجمة للكتب السنسكريتية إلى اللغة العربية ببسط ووضوح كامل.

ومنها في الطب: والطب الذي يعرف في الهند بآيورويدا وهو قريب من طريق علاج بقراط وجالينوس، ومن أشهر كتب الطب الهندية المترجمة إلى العربية كتاب "سوسروتا"والتي سميت باسم "سسود" بعد ترجمتها من الخليفة المنصور سنة ٧٥٣-٧٤٤.[٢]

ومن المترجمين محدث كبير ونابغة العصر اسمه رجاء السندي، وقد سافر إلى إيران وعُرف بإسفرائني في التاريخ, وكان محدثاً كبيراً حتى شهد المحدث الشهير الحاكم ببراعته, فإنه كتب: ركنا من أركان الحديث. والآخر منهم أبو العطاء السندي أديب بارز وكاتب مبدع، حتى وجد أشعاره مكانا في ديوان الحماسة, وهذا هو خير دليل على براعته في اللغة العربية وآدابها, وبالإضافة إلى ذلك كثير, وهؤلاء العلماء هم من دخلوا في الإسلام.

أما العلماء الهنود الذين كتبوا بالعربية والسنسكريتية مع احتفاظهم بأديانهم الأصلية, فقد كان منهم الأطباء المهرة, والكتّاب, والفلاسفة الذين وصلوا إلى بغداد عبر طرق التجارة والمعرفة من الهند والسند .وإذا تأملنا في أسمائهم وإسهاماتهم العلمية, أدركنا أن اللغة العربية كانت معروفة لدى الهنود المتعلمين, كما أن كثيرًا من العلماء العرب المقيمين في السند قد تعلموا اللغات المحلية هناك, أو استخدموا الفارسية لغةً للتواصل العلمي والثقافي بين الجانبين.

---

[١] البلغرامي, أزاد غلام علي,ص: ١٣٥
[٢] www.worldhistory.org

ومن هؤلاء العلماء الهنود من ترجموا مؤلفاتهم إلى العربية أو نقلوا إليها كتبًا من السنسكريتية, كما قام بعض العلماء العرب بترجمة مؤلفاتهم إلى اللغة السنسكريتية .ولم تكن تلك الكتب رواياتٍ أو قصصًا يسهل نقلها، بل كانت مؤلفاتٍ عميقة في الفلسفة والعقيدة والطب، تحتاج إلى براعةٍ لغوية ودقّةٍ علمية ومعرفةٍ واسعة بالمصطلحات. وقد مكّن هذا التفاعل اللغوي والثقافي الهند من أن تكون جسرًا حضاريًا نقل إلى العرب كنوز علومها القديمة, وأسهم في إبداع مصطلحاتٍ علمية وفلسفية جديدة.

وقد شملت هذه الترجمات علومًا دقيقة مثل الطب، والرياضيات، والفلك –وهي علوم معقدة حتى في عصرنا الحاضر – وقد احتفظت بعض المصطلحات المنقولة بأصولها الهندية–العربية, مما يعكس أثر اللسان السنسكريتي في اللغة العلمية العربية. فمثلًا:

- مصطلح الجيب في الرياضيات مأخوذ من الكلمة السنسكريتية "جيوا".(Jewa)
- ومصطلح الأوج مأخوذ من "أوج "(Auch) ويُستخدم في علم المثلثات.
- وفي علم الفلك، يُستعمل مصطلح "أرين "للدلالة على النقطة التي يتقاطع عندها خط نصف النهار مع خط الاستواء، وأصلها "أُجَّين"(Ujjain) , وهي مدينة هندية عريقة تقع في منطقة مالوه (Malwah) التابعة اليوم لولاية مدهيا براديش، وقد اعتبرها الفلكيون الهنود نقطة تقاطع فلكية رئيسة في حساباتهم.

وهذه الشواهد اللغوية والعلمية تشهد على عمق التواصل الفكري بين الهند والعرب، وعلى الدور الريادي للترجمة في نقل العلوم الدقيقة وتوطينها في بيئات ثقافية جديدة, كما تعكس التحديات الكبرى التي واجهها المترجمون في محاولتهم إيجاد مقابلات عربية دقيقة للمفاهيم

الهندية، إذ إن كثيرًا من تلك المصطلحات ظلّت محتفظة بجذورها السنسكريتية إلى اليوم، دلالةً على عمق التأثير المتبادل بين اللغتين والحضارتين ، وتبدلت هذه الكلمة أولاً بأزين في العربية ثم ذهبت نقطة الزاء فصارت "أرين."[٣]

وفي تلك الحقبة، احتلت الهند مكانة مرموقة في الوعي العربي، فشدّ إليها العرب الرحال، وكتبوا عنها وعن أهلها وعاداتها وتقاليدها، واستفادوا من علومها ومعارفها، ثم دوّنوا مشاهداتهم وأفكارهم بتفصيل ودقّة لافتة. وقد كانت هذه الرحلات نافذةً علمية وثقافية كبرى أطلّ منها العرب على عالمٍ مفعم بالحضارة والتنوّع.

ومن أبرز هؤلاء الرحّالة سليمان التاجر (٢٢٥هـ) وأبو زيد السيرافي (٢٤٢هـ)، اللذان أقاما في جنوب الهند وفي الجزر الهندية، ونقلا إلى القرّاء العرب أوصافًا دقيقة عن طبيعة البلاد، وتجارتها، وعادات أهلها، وطرقهم في الملاحة والمعاش. كما أشارا إلى ما كان بين العرب والهنود من علاقاتٍ تجارية وثقافية مزدهرة امتدت عبر البحار والموانئ.

غير أن أعظم من كتب عن الهند ودرسها دراسة علمية موسّعة هو أبو الريحان البيروني (ت ٤٤٠هـ)، الذي يُعدّ بحقّ رائد الدراسات الهندية في التراث الإسلامي. فقد أوضح في مؤلفه الخالد *تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة* الملامح الحضارية والفكرية للهند، وكتب عن أقاليمها وولاياتها وجغرافيتها الطبيعية، ووصف جبال الهملايا وصفًا دقيقًا، كما تناول المراكز العلمية والثقافية التي كانت مزدهرة في عصره.

[٣](المرتب: صباح الدين) مقالات سليمان ص:٢٨

ومن بين الرحّالة العرب الذين زاروا الهند أيضًا من كتب عن أحد ملوك الجنوب الهندي الذي أبدى إعجابًا كبيرًا بالثقافة الإسلامية وطلب ترجمة القرآن الكريم إلى لغته المحلية .وقد نُفذت هذه المبادرة بمساعدة عددٍ من التجّار العرب والسياح المقيمين، في واحدة من أوائل المحاولات التاريخية لترجمة القرآن إلى اللغات الهندية، وهو ما يعكس عمق التواصل الروحي والمعرفي بين العرب والهنود منذ القرون الأولى للهجرة.

وفي هذا السياق، يجدر بنا أن نُشير إلى الكتب التي تُرجمت بين العربية والسنسكريتية، وهي تمثّل سجلًّا حافلًا بالشواهد على التواصل العلمي بين الحضارتين. ومن أبرز هذه الكتب كتاب "سِندْهند"، الذي يُعدّ من أوائل النصوص العلمية الهندية التي نُقلت إلى العربية.

وقد شاع في المصادر العربية تسميته بـ "السِّندِ الهند – "بإضافة "أل" التعريف – وهي صيغة غير دقيقة من حيث الأصل اللغوي، إذ إن التسمية الصحيحة في السنسكريتية هي "برهمَپُت سِدهانْت(Brahmaputra Siddhānta) "، أي *المبادئ الكبرى لبرهماپُترا* .غير أن العلماء العرب حين نقلوا الاسم إلى لغتهم اقتصروا على الجزء الأخير "سِدهانْت"(Siddhānta) ، الذي يعني *المبادئ أو الأسس العلمية*، فعرّبوه إلى "سِندْهند"، ثم شاع لاحقًا بصيغة "السِّندِ الهند."

ومؤلف هذا الكتاب هو برهم غوبتا(Brahmagupta) ، أحد أعظم علماء الفلك والرياضيات في الهند القديمة، وقد ألّف كتابه هذا نحو عام 828م، وأهداه إلى الملك دياغره (Diaghar) الذي يُعرف لقبه بـ *بيت المصباح* .ويُعدّ هذا المؤلَّف من أهم الكتب التي أثّرت في تطور علم الفلك والرياضيات عند العرب، إذ تضمّن مفاهيم دقيقة في حساب الزمن، وحركة الكواكب، والتقويم، والمسائل الرياضية التي كانت متقدمةً على عصرها.

وقد قام العلماء العرب بدراسة هذا الكتاب بعمقٍ بالغ، ونقلوا كثيرًا من مصطلحاته ومعادلاته إلى العربية، فكان له أثر مباشر في أعمال علماء الفلك المسلمين، مثل محمد بن موسى الخوارزمي الذي أفاد منه في تأليف كتابه الشهير *الزيج السند هند*، مما جعل هذا الأثر الهندي أحد الأسس التي قامت عليها المدرسة الفلكية الإسلامية في بغداد خلال العصر العباسي، والذي صار فيغر في العربية.[٤]

ويُعدّ كتاب "سِدهانت "من أبرز المؤلفات الفلكية في التراث الهندي القديم، إذ تعني كلمة *سِدهانت* في اللغة السنسكريتية »المستقيم الذي لا يعوج ولا يتغير«، ويُطلق هذا الاسم على كلِّ ما بلغ عند الهنود مرتبةً عليا من علوم حساب النجوم والفلك .وكان هذا المصطلح يُستخدم للدلالة على المؤلفات التي تتضمن المبادئ الدقيقة للحسابات الفلكية وحركات الكواكب والنجوم وتحديد الأزمنة.

ويشتمل هذا الكتاب على خمسة "زيجات" أو أنظمة فلكية رئيسة، لكلٍّ منها طابع خاص ومؤلف معروف عند علماء الهند، وهي كما يلي:

١. سورج سدهانت – (Surya Siddhānta) وهو منسوب إلى الشمس (سورج)، ويُعدّ من أقدم المؤلفات الفلكية المعروفة، وقد قام بتأليفه العالم لات(Lata) ، ويضم جداول دقيقة لحساب مواقع الكواكب وحركاتها.

٢. بَشِشت سدهانت – (Vashishta Siddhānta) منسوب إلى أحد كواكب بنات نعش، ويتناول النظام الكوني ودوائر الفلك في تصور الهنود القدماء.

[٤] (المرتب: صباح الدين) مقالات سليمان ص ٢٩

٣. بولس سدهانت – (Pauliśa Siddhānta) منسوب إلى بولس، ويُعتقد أنه تأثر بالمصادر الفلكية اليونانية، مما يشير إلى تداخلٍ علمي بين الثقافة الهندية واليونانية.

٤. رومَك سدهانت – (Romaka Siddhānta) منسوب إلى الروم (الإمبراطورية البيزنطية)، ويُظهر مدى تأثر الفلك الهندي بالعلوم الهلنستية، إذ يحتوي على مفاهيم رياضية وتقويمية متقدمة وصلت إلى الهند عبر التبادل العلمي القديم.

٥. براهم سدهانت – (Brahma Siddhānta) منسوب إلى العالم برهمَ غوبتا (Brahmagupta)، وهو الذي طوّر النظام الفلكي الهندي وأدخل عليه مبادئ رياضية دقيقة في الحساب والفلك، وأثره واضح في المدرسة العباسية الإسلامية لاحقًا.

وهذه الأنظمة الخمسة تمثّل عند علماء الهند المصادر الكبرى للفلك القديم، وقد شكّلت الأساس الذي انطلقت منه حركة الترجمة إلى العربية في العصر العباسي، خصوصًا في بيت الحكمة ببغداد، حيث درستها النخبة العلمية الإسلامية بعناية ونقلت عنها جداول فلكية دقيقة أسهمت في تطوير علم الزيج عند المسلمين..[٥]

وقد اطلع على الكتاب عالمان من علماء العرب (أحدهما إبراهيم بن حبيب الفزاري الذي كان من أسرة الصحابة سمرة بن جندب وهو صحابي شهير، وثانيهما يعقوب بن طارق)

وقد نال كتاب "سِندهند" (سِدهانت) قبولًا واسعًا في الأوساط العلمية ببغداد، التي كانت آنذاك عاصمة العلم والفكر والفن في العالم الإسلامي، ومقرًا لأشهر المدارس والمراصد الفلكية.

[٥](المرتب: صباح الدين) مقالات سليمان ص ١١٨

وسرعان ما ذاع صيت هذا الكتاب، فانتقلت نسخه وأفكاره إلى الأندلس، حيث تلقّاه العلماء بالبحث والتحليل، وأصبح موضوعًا للنقاش في البيئات العلمية العربية والإسلامية.

وقد تناول هذا الكتابَ عددٌ من علماء العرب بالشرح والنقد، ومن أبرزهم عبد الله بن أحمد السرقسطي (توفي سنة ٤٣٨هـ)، وهو أحد أساتذة الهندسة والفلكيات، إذ ألّف رسالةً خصصها لذكر الأخطاء والهفوات العلمية التي لاحظها في بعض معادلات الكتاب ومفاهيمه الفلكية. غير أن العالم ابن صاعد الأندلسي ردّ عليه، ودافع عن محتويات *السِندهند*، مؤكدًا قيمته العلمية ودقّته المنهجية، ومشيرًا إلى أن كثيرًا من المسائل التي بدت غامضة كانت نابعة من اختلاف المصطلحات والمفاهيم الفلكية بين الهند والعرب، لا من الخطأ في الحساب ذاته.

وتُعدّ هذه النقاشات العلمية شاهدًا على المكانة التي حظيت بها العلوم الهندية في الفكر العربي الإسلامي، كما تدل على أن العلماء العرب لم يكتفوا بالترجمة، بل درسوها وفحصوها وناقشوها وطوروا مضامينها. كما تُظهر هذه المرحلة أن عددًا من العلماء العرب قد أتقنوا اللغة السنسكريتية في أثناء إقامتهم في الهند، حتى أصبحوا قادرين على ترجمة النصوص الأصلية مباشرة، وهو ما يدل على وجود أساتذة هنود وعرب كانوا يدرّسون اللغتين معًا في بيئة علمية خصبة يسودها الانفتاح والتفاعل الثقافي.

وهكذا، شكّل كتاب *سِندهند* نموذجًا فريدًا لتلاقي الفكر الهندي والعربي، إذ لم يكن مجرّد ترجمة نص علمي، بل جسرًا حضاريًا متينًا عبرت من خلاله المعارف الفلكية والرياضية من الشرق إلى الغرب، وأسهم في بناء منظومة العلوم التي ازدهرت في الحضارة الإسلامية من بغداد إلى قرطبة.

فهذا الكتاب الذي وصل إلى العرب مع علماء الهند في أيام أبي جعفر المنصور وهو كان في اللغة السنسكريتية, فكلف أبو جعفر أبا إسحاق إبراهيم بن الفزاري بتعريبه, ففعل ولما أتم ترجمته وتعريبه قام الخوارزمي بتصحيحه ومراجعته, ويقول كثير من المؤرخين إلى هذا الكتاب (السدهانتا) لم يفد منه العرب غير الأرقام, ولكن يقول العالم الرياضي الشهير أبو الريحان البيروني إن صور الحروف وأرقام الحساب تختلف باختلاف الأماكن, وإن العرب أخذوا ما عند الهنود من أشكال الأرقام فهذبوها وكونوا فيها سلسلتين, عرفت إحداهما بالأرقام الهندية وهي التي تستخدمها الأقطار العربية حتى الآن, وعرفت الثانية باسم الأرقام الغبارية وقد شاع استعمالها في بلاد العرب والأندلس وعن طريق الأندلس دخلت أوروبا وعرفت عندهم باسم الأرقام العربية (وهي أصالة الهند) والفزاري الذي قام بتعريب كتاب "السندهند" وقام بتأليف كتاب عن جداول الهيئة، وألّف كتابين في العمل بالأصطرلاب ذات الحلق المسطح وهو الأول من عمل اصطرلابا في العرب.[٦]

والكتاب الثاني: كتاب الآراء والديانات ومذاهب الهند وآرائهم والعلة التي لها. ترجمه الحسن بن موسى النوبختي, وهو يبحث عن المذاهب الهندية ومعتقداتها.

الكتاب الثالث: كليلة ودمنة وهذا الكتاب الذي نقله ابن المقفع إلى العربية من اللغة البهلوية ولكن أصله يرجع إلى اللغة السنسكريتية وهو كتاب القصة والحكايات, وفيه تعليم للإنسان على لسان الحيوانات.[٧]

---

[٦] البيروني أبو الريحان: تحقيق ما للهند ص: ١١٨
[٧] بان غستاؤلي: تاريخ تمدن هند ص: ٣٣٤

الكتاب الرابع: وهو الكتاب, بقلة وعفرة نقله سهل بن هارون للمامون يعارض فيه كليلة ودمنة في أبوابه وأمثاله يزيد عليه في حسن نظمه.[٨]

والكتاب الخامس سندآباد: سندآباد في الهند قد يحمل على لقب لحكماء الهند ويعني أمير الحكماء, فإن سندآباد هو الرجل الحكيم في عهد الملك كوتش (أشوكا) كما ذكر اليعقوبي في "تاريخه" عند ذكر ملوك الهند: ومنهم كوء الملك الذي كان في زمان سندآباد الحكيم. وذكر النويري في "نهاية الأرب" ثم ملك بعد كوش فأحدث للهند آراء في الديانات على حسب ما رأى من صلاح الوقت, وما يحتمله أهل العصر من التكليف وخرج من مذاهب من سلف, وكان في مملكته وعصره سنداباد وله كتاب "الوزراء السبعة والمعلم والغلام وامرأة الملك" وهو الكتاب المترجم بـ "كتاب السند باد" وهذا يحتوي على الأساطير الإغريقية وغيرها من الأساطير الهندية والفارسية.[٩]

الكتاب السادس: وهذا الكتاب "حوض الحياة" الذي ترجم الكتاب في اللغة السنسكريتية الذي ألفه العالم الكبير الهندوكي بهوجر (Bhoojar) أما المترجم فهو القاضي ركن الدين, إنه تعلم اللغة السنسكريتية أولاً من العالم الهندي بهوجر حتى أنجز الترجمة.[١٠]

وذكر العالم الكبير والمؤرخ الشهير السيد سليمان الندوي رحمه الله أسماء كثير من علماء الهندوس الذين تعلموا اللغة العربية بكل شوق حتى تمكنوا من نظم الشعر في العربية,

[٨] جامع القصص العربية في الأخبار الهندية ص:٨
[٩] www.alhadeed.com
[١٠] النميري شهاب الدين: نهاية الأرب ص: ٣٨

ومنهم الطالب رائ منوهر لال ابن رائ كرن (Rai Manohar son of Rai Kiran) الذي تعلم العربية والفارسية ونال شفقة الملك جهان غير (Jahangir) فقرض الشعر في العربية.

يذكر أبو الفضل في كتابه الشهير "آئين أكبري" أسماء الفضلاء الهنادك الذين يعلمون اللغة العربية مع السنسكريتية, وهذه الأسماء مثلاً: مهاديو (Maha Dev) بهيم ناته (Bheem Nath) مادهو (Madhu) رام تشاندر (Ram Chander) رام كشن (Ram Kishan) وما إلى ذلك.

فمثلاً راجا رام موهن راي الذي يعتبر مؤسسا لطائفة برهمو سماج (مجتمع برهمو) وراجا كشيبب جندر سين، وهما مصلحان كبيران في المجتمع البنغالي، وهما أيضا كانا عالمين كبيرين للغة العربية, إنهما تعلما العربية في مدرسة "بتنا" وصنف الأول كتاب الموحدين في العربية.

وعلاوة على ذلك فهناك كتب كثيرة ترجمت من السنسكريتية إلى العربية, بعضها معلوم وبعضها مدفون في غياهب التاريخ وضاع جزء كبير منها مع الأيام. ومهما كان – تدل هذه اللمحات على عمق التبادل العمي بين العربية والسنسكريتية كما تثبت أن اللغة العربية والسنسكريتية كانتا متقاربتين وتحظيان باحترام بالغ لدى العرب والهنود. يكتب ابن صاعد المؤرخ الشهير أن المؤلفات الهندية قل وصولها إلينا لبعد المسافة, ولكن الثلاثة المهمة وصلت إلينا, وهي: السندهند في علم النجوم والفلك (٢) وكليلة ودمنة في الأخلاق (٣) والنافر في الموسيقى. وفي موضوع الحساب وصل إلينا حساب الغبار.

الكتب العربية التي ترجمت إلى اللغة السنسكريتية:

إن العرب وفروا للهند في القرون الوسطى معلومات ضخمة ومعرفة قيمة وتجربة غنية ازدهرت في بغداد وغيرها من مراكز العلوم العربية خلال العصر العباسي، وهذا الأمر واضح في المباني الضخمة الأثرية والفنون الجميلة والتجارة والملاحة والصناعة خاصة في صناعة الزجاج والنقش والصناعة الكيماوية والفنون العسكرية، وهذه العلوم جاءت إلى الهند عن طريق الترجمة العربية إلى السنسكريتية وكذلك بواسطة الترك والأفغان والفرس والمغول الذين اتبعوا الخطوط العربية في هذه العلوم والمعارف، فدعني استعرض بعض المساهمات العربية في الثقافة الهندية ومعرفتها:

كتب البيروني[١١] تاريخ الهند والصيدلة في الطب وهو من أحد الدعائم الذي لعب دوراً بارزاً في تقريب اللغة العربية إلى السنسكريتية كما له مساهمات في تبادل المعلومات ونقلها من دولة إلى أخرى.[١٢] وهو يعتبر أول الفاتح العلمي في الهند من العرب، فهو نزل الهند في عهد السلطان محمود الغزنوي وهو عهد العلوم والفنون وهو يكتب: إني تلمذت لدى العلماء الهنود في العلوم الفلكية، فإني كنت لا أعلم اللغة الهندية، ولكن إذا زادت معرفتي في اللغة الهندية فأصبحت أستاذاً لهم، فإني كنت أعلم فن الرياضية والفلك، فيأتون لدي لتعليم الفلكية (فأصبح التلميذ أستاذا) وتحيروا إذا رأوا معلوماتي في الفن، فإنهم يظنون أنهم لا يعادلهم أحد في الفن ولكن خبطت ظنونهم وفسدت آمالهم ولقبوا بي الساحر وبحر العلوم.

[١١] . كان البيروني فيلسوفاً وطبيباً وماهراً في الرياضية والجيولوجية وكان رحالاً وفلكياً وجغرافياً وكان يعلم لغات عديدة مثل العربية والفارسية واليونانية والسنسكريتية، وكأنه مكتبة قيمة في نفسه. وهو معاصر ابن سينا وكتب عديداً من الكتب في موضوعات شتى من التاريخ والحساب والفلسفة، وله إسهامات في حساب المثلثات والدائرة، وخطوط الطول والعرض ودوران الأرض.

[١٢] Khan Saleem M.A.: Al Bairuni's discovery of India and interpretive study, page no **11**

فهذا العالم الرحّالة، النابغ في العلوم والفنون، لم يكن ناقلًا للمعرفة فحسب، بل جسرًا حضاريًا بين العرب والهنود. فقد درس البيرونيُّ اللغة السنسكريتية واطّلع على علوم الهنود وفلسفتهم، ثم ألّف بالعربية كتبًا عديدة عرّف فيها المسلمين بتراث الهند، أما في ميدان العلوم الرياضية والفلكية، فقد ألّف البيروني رسائل في الأصطرلاب، هذه الآلة الفلكية الدقيقة التي تُنسب أصولها إلى اليونان، وقد طوّرها العلماء العرب حتى بلغت عندهم درجة عالية من الدقة والإتقان. والأصطرلاب في أصله آلة تُعرف عند العرب بـ«ذات الصفائح»، تُستخدم لتمثيل القبة السماوية ولتحديد المواضع والكواكب والأوقات.

وقد كان البيروني من أبرز من شرح قواعد هذه الآلة وبيّن طرائق استعمالها، مما كان له أثرٌ في انتشار معارفها في الشرق الإسلامي، وقد نقل بعض هذه المعارف إلى الهند أثناء مقامه هناك، فاطّلع عليها العلماء الهنود واستفادوا منها. وتدل مؤلفاته على عمق معرفته بالمصطلحات العلمية في كل من العربية والسنسكريتية، وعلى قدرته الفريدة في نقل العلوم بين الثقافات بدقة ووعي.والأصطرلاب في الأصل آلة فلكية قديمة سماها العرب ذات الصفائح، وهو نموذج ثنائي البعد للقبة السماوية، وهو يرينا كيفية روية السماء في مكان محدد في وقت محدد، وهو يعين على تحديد المواضع السماوية، وهو طوراً سهلة الحجم وطوراً ضخم نحو عدة أمتار،[١٣] وهذه الألة كانت مفيدة في تعيين الوقت واليوم وتحديد مكان الشمس والآن تعرف بـ (The Astrolobe) ومهما كان، فقواعد الأصطرلاب كتب عنها البيروني التي استفاد منها العالم كله بما فيها الهند أيضا.

[١٣] Al Hasani, Salim: 1001 innovations of Muslim heritage in our world, page no:48

من الكتب التي كان لها أثر بالغ في تاريخ العلوم كتاب المجسطي، وهو مؤلَّف عظيم في الهندسة والفلك وضعه بطليموس الإسكندري في القرن الثاني الميلادي، وقد تُرجم إلى العربية في عهد الخليفة العباسي المأمون ضمن حركة الترجمة الكبرى التي ازدهرت في بيت الحكمة ببغداد، فكان له أثر عميق في الفكر العلمي الإسلامي. أما البيروني فقد اطّلع على *المجسطي* وناقش كثيراً من آرائه في مؤلفاته الفلكية، مثل *القانون المسعودي*، وقرن بين المعارف اليونانية والهندية، مبيناً أوجه الاختلاف والاتفاق بينها، مما أسهم في تقريب الفكرين العلميّين.

ويذكر تاريخ فرشته أن السلطان زين العابدين الكشميري (تولى الحكم سنة ٨٢٦هـ) أمر العلماء في عصره بترجمة كثير من الكتب العربية والفارسية إلى اللغة الهندية، قائلاً:

"وفرمودتا اکثرے از کتب عربی و فارسی بزبان ہندی ترجمہ کردند.[١٤]

"معظم المؤلفات العربية ترجم إلى اللغة الهندية" وهذا يدل على استمرار الأثر العميق الذي تركه العلماء المسلمون، وفي طليعتهم البيروني، في تمهيد سبل التبادل العلمي والثقافي بين الهند والعالم الإسلامي.

والغرض من ذلك أن اللغتين العربية والفارسية والسنسكريتية كانت لغة التخاطب في ذلك الحين، ومما يدل على أهمية اللغة العربية في الهند، وهو أن الإنجليز لمّا استولوا على الهند وأحرزوا السيطرة السياسية والاجتماعية عليها وعينوا العمال والمسؤولين على المناصب العليا الذين نجحوا في الاختبار التقابلي الذي كان يعقد في انجلترا، وهذا الاختبار كان بمثابة اختبار الخدمة المدنية (I.A.S) وفي ذلك الوقت، يرجح الرجل الذي يعلم اللغة العربية أو الفارسية أو

[١٤] محمد قاسم: تاريخ فرشته ص: ٣٤٤

السنسكريتية, ويجد رتباً أعلى من الذين لا يعلمون إحدى اللغات المذكورة. وهناك رسائل ومخطوطات ظلت في طي النسيان ولكن هذا القدر يكفي لإثبات العلوم وحركات الترجمة من العربية إلى السنسكريتية وبالعكس، ويثبت ما كان من احترام العلوم والعلماء في العالم الهندي والعربي.

الخاتمة

إن حركة الترجمة بين العربية والسنسكريتية ليست مجرد ظاهرة لغوية, بل هي فصل من فصول التاريخ الثقافي الإنساني الذي تجلّت فيه أسمى صور التفاعل الحضاري بين الهند والعالم العربي. فقد كانت الترجمة جسرًا لنقل العلوم والفلسفات والمعارف, وأداة لتلاقح الأفكار وتبادل الرؤى حول الكون والإنسان والحياة. ومن خلال جهود علماء كبار أمثال البيروني وغيرِه من المترجمين والباحثين، تمكّن العالم العربي من الاطلاع على ذخائر الفكر الهندي في الفلسفة والرياضيات والطب والفلك، في حين انتقلت عبر الترجمات المقابلة إلى السنسكريتية صورٌ من الحكمة العربية والإسلامية التي أغنت الفكر الهندي وأسهمت في تطويره.

وهكذا, فإن هذا التفاعل المعرفي بين اللغتين لم يكن مجرد تبادلٍ نصي, بل حوارًا عميقًا بين حضارتين عريقتين, اتحدتا في السعي إلى الحقيقة والمعرفة, ووضعتا أسساً متينة لنهضة فكرية وإنسانية ما زالت آثارها حاضرة إلى اليوم. إن دراسة هذا التراث المترجم ليست فقط استعادةً لماضٍ مشرق، بل هي دعوةٌ إلى إحياء روح الترجمة من جديد, لتظلّ جسور التواصل بين الثقافات مفتوحة ومتدفقة بالعطاء.

قائمة المراجع

١. أبو الريحان البيروني، *تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرزولة*، تحقيق: إدوارد سخاو، ليدن: مطبعة بريل، ١٨٨٧م.

٢. ابن بطوطة، *رحلة ابن بطوطة (تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار)*، بيروت: دار الفكر، د.ت.

٣. المسعودي، *مروج الذهب ومعادن الجوهر*، تحقيق: يوسف أسعد داغر، بيروت: دار ومكتبة الهلال، ١٩٨٩م.

٤. ابن حوقل، *صورة الأرض*، بيروت: دار مكتبة الحياة، د.ت.

٥. اليعقوبي، *تاريخ اليعقوبي*، بيروت: دار صادر، ١٩٦٠م.

٦. النويري، شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب، *نهاية الأرب في فنون الأدب*، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٠م.

٧. السيوطي، جلال الدين، *الدر المنثور في التفسير بالمأثور*، بيروت: دار الفكر، ١٩٩٣م.

٨. أبو الفضل، عبد الرزاق بن فضل الله اللاهوري، *آئين أكبري*، ترجمة إلى الإنجليزية: هنري بلوسي، كلكتا، ١٨٧٣م.

٩. الحسن بن موسى النوبختي، *الآراء والديانات ومذاهب الهند وآراؤهم والعلة التي لها*، ضمن: مصادر التراث الإسلامي في مقارنة الأديان، (تحقيق حديث: محمد جواد مشكور)، طهران، ١٩٦٥م.

١٠. ابن المقفع، عبد الله بن المقفع، *كليلة ودمنة*، بيروت: دار صادر، د.ت.

١١. سهل بن هارون، *بقلة وعفرة*، ضمن مجموعات التراث العربي القديمة، راجعه: إحسان عباس، القاهرة: المجمع العلمي العربي، ١٩٧٠م.

١٢. ابن صاعد الأندلسي، *طبقات الأمم*، تحقيق: لويس شيخو اليسوعي، بيروت: دار المشرق، ١٩١٢م.

١٣. إبراهيم بن حبيب الفزاري، *الزيج السندهند*)مخطوط، تحقيق جزئي في رسائل علم الفلك العباسية.(

١٤. محمد بن موسى الخوارزمي، *الزيج السند هند*، تحقيق: أحمد سليم سعيدان، عمان: جامعة البلقاء، ١٩٨٣م.

١٥. برهم غوبتا(Brahmagupta) ، *Brahmasphuta Siddhānta*, translated by Henry Thomas Colebrooke, London: The Royal Asiatic Society, 1817.

١٦. Surya Siddhānta (Anonymous author), translated by Ebenezer Burgess, New Haven: American Oriental Society, 1860.

١٧. Pauliśa Siddhānta, Romaka Siddhānta, Vashishta Siddhānta, Brahma Siddhānta — collected in: *Five Siddhāntas (Pañca-Siddhāntikā)* by Varāhamihira, translated by G. Thibaut and Sudhakar Dvivedi, Benares, 1889.

١٨. سليمان التاجر وأبو زيد السيرافي، *رحلة سليمان التاجر وأبي زيد السيرافي إلى الهند والصين*، تحقيق: عبد الله الحبشي، أبوظبي: المجمع الثقافي، ١٩٩٩م.

١٩. السيد سليمان الندوي، *عرب و هند کے تعلقات*، لكنؤ :دار المصنّفين – شبلي أكادمي، الطبعة الأولى ١٩١٧م، والطبعات اللاحقة ١٩٦٠م و١٩٧٠م..

٢٠. السيد سليمان.الندوي، *مقالات سليمان* .المرتب والمحقق :صباح الدين عبد الرحمن. لكنؤ: دار المصنّفين (شبلي أكادمي)، ط١، ١٩٦٢م.

٢١. فرشته، *تاريخ فرشته (تاريخ دولة دكن والهند)*، حيدر آباد، ١٨٣٢م.

٢٢. بهوجر(Bhoojar) ، *حوض الحياة*، ترجمة القاضي ركن الدين (مخطوط محفوظ في مكتبات الهند الإسلامية).

٢٣. Raja Rammohan Roy, *Tuhfat-ul-Muwahhidin (The Gift to Monotheists)*, Calcutta, 1804.

٢٤. Rai Manohar Lal، قصائد عربية مخطوطة ضمن ديوان الشعراء الهنود بالعربية، مكتبة آصفية، حيدر آباد.

٢٥. Edward Sachau, *Alberuni's India: An Account of the Religion, Philosophy, Literature, Geography, Chronology, Astronomy, Customs, Laws and Astrology of India*, London: Trübner & Co., 1888.

٢٦. Henry Thomas Colebrooke, *Essays on the Religion and Philosophy of the Hindus*, London: Williams & Norgate, 1858.

٢٧. Salim T. S. Al-Hassani, *1001 Inventions: Muslim Heritage in Our World*, Manchester: Foundation for Science, Technology and Civilisation (FSTC), First Edition 2006; Revised Edition 2012.

.... ***** ....

دقة الانتماء اللغوي والثقافي بين أهل الهنود وأهل الهند:
(دراسة لغوية وتاريخية)

شريف الله غفوري *

الملخص:

يتناول هذا البحث مسألة دقيقة تتعلق باستخدام المصطلحات في وصف الانتماء الجغرافي والديني للمسلمين في الهند. تكمن أهمية هذه الدراسة في تعزيز الوعي اللغوي لدى الباحثين والكُتّاب في العلوم الإسلامية والإنسانية، وتأكيد الحاجة إلى استخدام مصطلحات دقيقة تُراعي حساسية الانتماء الديني والوطني في السياقات المتعددة، خصوصًا عند الكتابة عن المسلمين خارج الوطن العربي. حيث يُبيّن هذا البحث أن كلمة الهنود قد يُفهم أحيانًا على أنه يشير إلى قومية أو ديانة (الهندوس)، بينما المصطلح الأدق لغويًا ودلاليًا عند الحديث عن المسلمين في الهند هو "أهل الهند" أو "المسلمون الهنود" في هذا السياق. يُشير نتائج البحث أن غياب الدقة في استخدام هذه المصطلحات قد يؤدي إلى طمس هوية المسلمين أو اختزالهم ضمن الأغلبية الدينية، وهو ما يُضعف البعد الثقافي والديني لمجتمعات إسلامية عريقة في شبه القارة الهندية وجنوب آسيا. كما يعرض البحث أمثلة من المقالات والكتابات المعاصرة التي تحاول تجاوز هذا الخلط، ويدعو إلى مزيد من التوثيق اللغوي والمعجمي لهذه الظاهرة.

الكلمات المفتاحية: الانتماء الثقافي، أهل الهنود، أهل الهند، هندوسي، هندية. الانتماء اللغوي

المقدمة:

* ، أستاذ مساعد في كلية اللغات والآداب بجامعة تخار، أفغانستان

في عالم اللغات والثقافات, يمثل الانتماء اللغوي والثقافي أحد أهم عناصر الهوية التي تحدد خصوصية المجتمعات وشعوبها. وفي هذا السياق, تمس الحاجة إلى دقة في استخدام المصطلحات التي تعبّر عن الانتماءات بشكل صحيح, خاصة حينما تتقاطع الأبعاد اللغوية والتاريخية. يتناول هذا البحث موضوعًا بالغ الأهمية, وهو التمييز بين مصطلحي "أهل الهنود" و"أهل الهند" من الناحية اللغوية والتاريخية, حيث يتداخلان في الاستخدام أحيانًا بشكل يسبب التباسًا في الدلالة والانتماء. فالمصطلح الأول يشير عادة إلى جنسية أو قومية, بينما الثاني يحمل دلالات جغرافية وثقافية أوسع, وقد يتصل بأبعاد دينية أو اجتماعية مختلفة, مما يستدعي وقفة تحليلية دقيقة لفهم أصول هذه التسميات ومدلولاتها. يهتم هذا البحث إلى توضيح الفروق اللغوية والدلالية بين هذين المصطلحين, وإبراز أهميتهما في سياق الهوية الثقافية والتاريخية, مع الاعتماد على مصادر لغوية وتاريخية موثوقة. كما تسعى إلى تقديم إطار علمي يعزز دقة استخدام هذه المصطلحات في الكتابات العلمية والثقافية, تجنبًا لأي سوء فهم أو تحريف في المعنى.

تحتل اللغة العربية مكانة بارزة في المجتمعات الإسلامية, بما في ذلك شبه القارة الهندية, إذ ارتبطت بالعقيدة والشريعة والعلوم الإسلامية, وشكّلت جسراً ثقافياً ومعرفياً متينًا بين الأمة الإسلامية في الشرق والغرب. غير أن التناول الاصطلاحي للمسلمين في الهند كثيرًا ما يشهد التباسًا لغويًا ودلاليًا, خاصة في استخدام بعض المصطلحات مثل "الهنود" و"أهل الهند", حيث يُلاحظ في بعض الكتابات المعاصرة استخدام "الهنود" للإشارة إلى المسلمين, بينما

قد تحمل الكلمة دلالة ثقافية أو دينية مرتبطة بالديانة الهندوسية, ما قد يُفضي إلى خلط غير مقصود في التعبير عن الهوية.

يهدف هذا البحث إلى بيان أهمية دقة المصطلحات في التعبير عن الانتماء, والتمييز بين ما هو جغرافي (أهل الهند) وما هو ديني أو إثني (الهنود بالمعنى الثقافي السائد). كما يسلط الضوء على السياق التاريخي واللغوي لاستخدام هذه المصطلحات, ويوصي باعتماد تعبيرات أكثر وضوحًا واحترامًا للهوية الثقافية والدينية لمسلمي الهند, مثل "المسلمون من أهل الهند" أو "الهنود المسلمون" مع توضيح المقصود عند الاستخدام.

أهمية البحث:

١. تصحيح المفاهيم الدلالية: يُسهم البحث في توضيح الفرق بين المصطلحات المتداولة (كالهنود, أهل الهند, المسلمون الهنود), مما يمنع الخلط بين الانتماء الديني والانتماء القومي أو الثقافي.

٢. حماية الهوية الإسلامية: يبرز أهمية المحافظة على الهوية الإسلامية للمسلمين في الهند, وعدم إذابتها في مصطلحات قد تُوحي بانتماءات دينية أو ثقافية مغايرة.

٣. دقة المصطلحات في الخطاب العلمي والدعوي: يُنبّه إلى ضرورة استخدام مصطلحات دقيقة في الأبحاث والدراسات الإسلامية, خاصة عند الحديث عن المسلمين في بيئات متعددة الأديان كالهند.

٤. تسليط الضوء على التجربة الإسلامية في الهند: يساعد في تقديم فهم أعمق للوجود الإسلامي في الهند, وخصوصيته, وتميّزه عن المحيط الديني العام.

٥. مساهمة في اللغة والمصطلح العربي المعاصر: يثري النقاش اللغوي المعاصر حول المصطلح والانتماء، ويقدم رؤية لغوية دقيقة تتماشى مع حساسية السياقات الجغرافية والدينية.

٦. أهمية إعلامية ودعوية: يخدم الإعلاميين والدعاة في صياغة خطاباتهم تجاه مسلمي الهند بدقة وإنصاف، بما يراعي مكانتهم وحقيقتهم الدينية والتاريخية.

أهداف البحث:

يهدف هذا البحث إلى تحليل هذه المسألة اللغوية بدقة، واستعراض جذور المصطلحات وأصولها في التراث العربي والإسلامي، بالإضافة إلى رصد تأثيراتها على الخطاب الفكري المعاصر. كما يسعى إلى تقديم إطار لغوي دقيق يساعد الباحثين والكتاب على استخدام المصطلحات بشكل متزن ومناسب، يحفظ دقة الانتماء ويعزز الفهم الصحيح للهوية في سياقها التاريخي والثقافي.

بهذا، يفتح البحث آفاقاً جديدة لفهم التداخل بين اللغة والتاريخ والهوية، ويسعى إلى إثراء الدراسات العربية والإسلامية بمقاربة لغوية تحترم خصوصية كل مجموعة دون لبس أو غموض.

مشكلة البحث:

تتمثل مشكلة البحث في الخلط الشائع بين مصطلحي "الهنود" و"أهل الهند" في الخطاب العربي والإسلامي، خصوصًا عند الإشارة إلى المسلمين في شبه القارة الهندية. فكثيرًا

ما يُستخدم مصطلح "الهنود" للإشارة إلى المسلمين الهنود, رغم أن هذا المصطلح قد يحمل دلالة دينية (الهندوسية) في بعض السياقات, مما يؤدي إلى تشويش الهوية الإسلامية للمسلمين في الهند, أو إلى التباس المفهوم الدلالي والثقافي بين الانتماء الديني والانتماء الوطني أو العرقي.

ويُطرح الإشكال في السؤال المركزي الآتي:

كيف يمكن ضبط المصطلحات المستخدمة في وصف المسلمين في الهند بما يحقق الدقة اللغوية والدلالية, ويحمي الانتماء الإسلامي, ويبتعد عن المصطلحات ذات الشحنات الدينية أو الثقافية المغايرة؟

ويندرج تحت هذا السؤال تساؤلات فرعية, منها:

١ - ما الفرق بين "الهنود" و"أهل الهند" في السياق اللغوي والديني؟

٢ - ما أثر استخدام المصطلحات الخاطئة على الهوية الثقافية والدينية للمسلمين في الهند؟

٣ - ما البديل الدقيق والأكثر ملاءمة في الأبحاث والخطاب الإسلامي المعاصر؟

منهجية البحث:

يعتمد البحث على المنهج الوصفي التحليلي, حيث يقوم بتحليل النصوص والمصطلحات المستخدمة في الخطاب العربي والإسلامي عند الحديث عن المسلمين في الهند, مع التركيز على التمييز اللغوي والدلالي بين "الهنود" و"أهل الهند".

كما يستند البحث إلى:

١. الدراسة اللغوية والتاريخية: تحليل معاني وأصول المصطلحات في المعاجم العربية، وأثرها الدلالي في السياقات الدينية والثقافية. واستعراض استخدام المصطلحات في المصادر الإسلامية والتاريخية، وفي الأدبيات المعاصرة، لتتبع كيفية تطور دلالتها وتوظيفها.

٢. الدراسة النقدية: تقييم التأثيرات السلبية للإرباك في المصطلحات على الهوية الإسلامية للمسلمين في الهند، مع تقديم توصيات لغوية دقيقة لتصحيح الخطاب.

٣. مراجعة المصادر والمراجع: الاعتماد على مراجع لغوية، تاريخية، ودراسات معاصرة في علوم اللغة العربية والدراسات الإسلامية.

باستخدام هذا المنهج، يسعى البحث إلى تقديم رؤية واضحة حول كيفية استخدام المصطلحات بدقة عالية تعبر عن الهوية الثقافية والدينية للمسلمين في الهند دون لبس أو غموض.

الإطار النظري:

يتأسس هذا الإطار على تحليل مفهومي الانتماء والهوية من منظور لغوي وثقافي، مع بيان أهمية الدقة اللغوية في التعبير عن الانتماء الصحيح، خاصة في سياقات متعددة الأبعاد كالهند، حيث تتقاطع الانتماءات الدينية والجغرافية والثقافية.

أولًا: تعريف مفهوم الانتماء والهوية في اللغة العربية:

- الانتماء في اللغة هو الانتساب إلى جهة أو جماعة، ويُستعمل للدلالة على الروابط التي تربط الفرد بجماعة أو كيان ما، سواء كانت قومية أو دينية أو ثقافية.

- يقول ابن منظور: «النَّماء: النسبة, يقال: نَمَى إلى أبيه, أي انتسب إليه.» (لسان العرب, مادة: نمى)

- أما الهوية فهي من الفعل "هو" وتعني الذات الثابتة, وتُستعمل في المعجم الفلسفي للإشارة إلى الماهية الثقافية والوجودية للفرد أو الجماعة.

- يذكر طه عبد الرحمن أن الهوية ليست فقط ما يميز الفرد, بل ما يشكله من الداخل على مستوى القيم والمبادئ. (طه عبد الرحمن، ١٩٩٤م.

ثانيًا: أهمية الدقة اللغوية في تحديد الهوية:

إن الخلط بين المصطلحات مثل: "أهل الهنود" و"أهل الهند", يُعدّ من مظاهر غياب الدقة اللغوية, وله آثار على تشويش الهوية والانتماء. ويشير الأستاذ تمام حسان إلى أن «الدقة في استعمال المفردات ضرورة حضارية, لا لغوية فقط؛ لأن اللغة وعاء الهوية الثقافية» (تمام حسان، ١٩٨٥م). وفي السياق نفسه, يحذّر عبد السلام المسدي من أن المصطلح حين لا يكون مضبوطًا دلاليًا, يُساهم في تحريف الوعي الجماعي وتزييف الانتماء. (المسدي، ٢٠٠٥م).

وضع الحالة الهندية, يجب التمييز بين:

- "الهنود": قد يُفهم أنها نسبة دينية للهندوس (خصوصًا في السياقات غير العربية).

- "أهل الهند": نسبة وطنية/جغرافية, تشمل المسلمين وغيرهم.

- هذا ما أكده الدكتور معراج أحمد الندوي في مقاله (اللغة العربية وأثرها في المجتمع الهندي):

«مصطلحات الانتماء لها أثر بالغ في تشكيل هوية المسلمين في الهند، وقد تسبب بعض التراكيب في محو هذه الهوية إذا لم تُستخدم بدقة» (الندوي، ٢٠٢٠).

ملخص الكلام أن الدقة في التعبير عن الانتماء والهوية ليست مجرد مسألة لغوية، بل هي ركيزة أساسية في حفظ كيان الجماعات، لا سيما في المجتمعات المتعددة كالهند، حيث تسهم اللغة في ترسيخ الانتماء الديني والثقافي.

نرى في بعض مقالات ومصادر إعلامية أو ثقافية تُستخدم فيها صيغتان "أهل الهند" أو "الهنود المسلمون" عند الحديث عن المسلمين في شبه القارة، مثل المقال "اللغة العربية وأثرها في المجتمع الهندي" الذي نُشر في موقع رابطة العلماء السوريين.

في هذا المقال تُستخدم عبارة "الهند المسلمون" و"أهل الهند" للإشارة إلى المسلمين الهنود. (الندوي، ٢٠٢٠م).

- كذلك في دراسة بعنوان "دور الهند في تعزيز مكانة اللغة العربية"، التي أشارت إلى "الهند" كمكان حضاري للغة العربية ضمن "البيئة الهندية" دون استخدام مصطلح "الهنود" بمعنى ديني. (الدخيل، ٢٠٢١م).

يلزم عند استخدام المصطلحات في بحث أو مقال أكاديمي: من الأفضل توضيح المقصود عند أول استعمال (مثلاً: "نقصد بـالمسلمين من أهل الهند، المسلمين المقيمين في الهند (irrespective of religion of others).

التحليل اللغوي للمصطلحات: "أهل الهنود" و"أهل الهند":

١. أصل وتكوين كلمة "أهل الهنود":

- أصل الكلمة:

كلمة "الهنود" هي جمع هند، وهي صيغة شاذة في الجمع، حيث إن "هند" اسم بلد، والأصل أن يُقال "أهل الهند" لا "الهنود" إذا كان المقصود بهم سكان الهند عمومًا.

- "الهنود" يُستخدم أحيانًا في السياق العربي الشعبي أو العام، ولكنّه لا يخلو من دلالة دينية في بعض السياقات، إذ ارتبط في كثير من التراكيب بمفهوم "الهندوس" أو بـ"الوثنية" في الأدب العربي الكلاسيكي.

- تكوين المصطلح "أهل الهنود":

هذا تركيب غير مألوف لغويًا، لأنه يجمع بين لفظ يدل على جمع (الهنود) ومضاف إليه (أهل)، مما يُحدث لبسًا دلاليًا، فيبدو وكأنّ الحديث عن أهل جماعة اسمها الهنود وليس أهل بلد اسمه الهند.

٢. أصل وتكوين كلمة "أهل الهند":

- أصل الكلمة "الهند":

الهند اسم علم على دولة، وقد ورد في العربية منذ القدم كبلد شرقي غني. ويُستخدم "أهل الهند" للدلالة على سكان البلاد على اختلاف دياناتهم.

- تركيب المصطلح:

"أهل"مضاف +"الهند" مضاف إليه = تركيب دقيق وصحيح لغويًا ودلاليًا، يشير إلى جميع المنتمين للبلد دون تحديد ديني.

ورد هذا التركيب في النصوص القديمة, كقول الإدريسي: "ويقطن أهل الهند أصناف من الناس..."

٣. دلالات المصطلحين في السياقات المختلفة:

مصطلح "أهل الهنود" غير دقيق لغويًا, وقد يُحدث التباسًا في الهوية والانتماء, خصوصًا في الأبحاث ذات الطابع الديني أو الثقافي.

اصطلاح "أهل الهند" هو المصطلح الأدق لغويًا والأشمل دلاليًا, ويُفضل استخدامه لتفادي أي إسقاطات خاطئة أو تفسيرات مضللة.

دقة الانتماء اللغوي والثقافي بين المصطلحات الشائعة:

التمييز اللغوي بين "أهل الهنود" و"أهل الهند" ليس مجرد خلاف نحوي, بل مسألة هوية وسياق ثقافي. والمصطلحات الخاطئة قد تُشوّه سرد التاريخ وتُحدث خلطًا في فهم العلاقة بين الإسلام والبيئات الحضارية التي دخلها.

رعاية دقّة الانتماء في الكتابات الأكاديمية والتاريخية أمر بالغ الأهمية, خاصة في السياقات التي تتداخل فيها الهوية الدينية مع الهوية الجغرافية أو السياسية, كما هو الحال مع استخدام مصطلح "الهنود".

توضح هذه الفكرة: -مصطلح "الهنود" قد يُفهم دينيًا على أنه يشير إلى الهندوس تحديدًا, في حين أن القصد غالبًا هو سكان الهند عامة, مسلمين وغيرهم.

لذلك, فإن استخدام مصطلحات مثل: "أهل الهند" أو "المسلمون في الهند" أدق, لأنها:

- تراعي التعدد الديني في الهند.

- تمنع إسقاط انتماءات خاطئة على مكونات المجتمع.

- تحترم الخلفية الحضارية الإسلامية للمسلمين الهنود.

لماذا هذا مهم؟ لأن أي خلط في المصطلح قد يؤدي إلى:

- تشويش المعنى التاريخي.

- إساءة الفهم عند القارئ العام.

- إضعاف الحُجّة العلمية في المقالات التي تتناول قضايا الهوية والانتماء.

مثال عملي:

- بدلًا من القول: "الهنود خدموا العربية"

- الأفضل: "المسلمون من أهل الهند أسهموا في خدمة العربية..."

أو:

- "العلماء المسلمون في الهند"

- "البيئة العلمية الإسلامية في الهند"

المصطلح الدقيق ليس مجرد تفصيل لغوي, بل هو جزء من الأمانة العلمية, ويعكس حساسية الكاتب تجاه التاريخ والهوية, وهذا ما يجب الالتزام به في كل عمل بحثي أو ثقافي.

يُعد التمييز الدقيق في استخدام المصطلحات اللغوية أمراً جوهرياً في الدراسات اللغوية والثقافية, خاصة حينما يتعلق الأمر بتحديد الانتماءات الوطنية والدينية لمجموعات بشرية متنوعة, كما هو الحال في الهند. يظهر هذا الالتباس جلياً في التداخل بين مصطلحي "أهل

الهنود" و"أهل الهند"، حيث يرتبط الأول غالباً بالدلالة الدينية المرتبطة بالهندوس، بينما يشير الثاني إلى الانتماء الجغرافي والثقافي للمقيمين في الهند، سواء كانوا مسلمين أو غيرهم.

تكتسب هذه القضية أهمية خاصة عند دراسة الهوية الثقافية والإسلامية للمسلمين في الهند، إذ يمكن أن يؤدي الخطأ في استخدام هذه المصطلحات إلى تشويه الواقع التاريخي والثقافي، وتداخل الهويات، مما يؤثر على الفهم السليم للعلاقات الاجتماعية والدينية.

إصلاح الالتباس الاصطلاحي بين أهل الهنود وأهل الهند في السياق التاريخي والثقافي:

استخدام المصطلحات بشكل خاطئ قد يؤدي إلى لبس في الفهم، خاصة عند البحث في القضايا المتعلقة بالهوية الدينية والاجتماعية للمسلمين في الهند، لإصلاح هذا البس في السياق التاريخي والثقافي، أقدم بعض الحلول التي تضمن الدقة ووضوح الدلالة دون الوقوع في الخلط بين الانتماء الجغرافي (الهند) والانتماء الديني (الهندوسية):

ألف- اعتماد مصطلح "أهل الهند" بدل "الهنود"

استخدام تعبير "أهل الهند" للإشارة إلى سكان الهند عمومًا، فهو خالٍ من الالتباس الديني.

- الأمثلة:

- بدلًا من هذه الجملة: "الهنود اهتموا بالعربية"

اكتبوا بهذه الطريقة: "أهل الهند اهتموا بالعربية"

ب- التخصيص عند الحديث عن المسلمين:

- تعبير جملة "المسلمون من أهل الهند" أو "العلماء المسلمون الهنود" (مع توضيح المقصود بالجنسية وليس الديانة).

- الأمثلة:

- "أسهم المسلمون من أهل الهند في خدمة العربية عبر التعليم والتأليف."

- أسهم الهنود من سكان الهند في خدمة العربية عبر التعليم والتحقيق."

ج-التنبيه التوضيحي عند أول استخدام للمصطلح:

- في بداية المقال أو الدراسة، يمكن إدراج ملاحظة توضيحية مثل:

- «نُشير في هذا المقال إلى "الهنود" باعتبارهم سكان الهند عامة، مع التمييز بين المسلمين وغيرهم حسب السياق».

د- الربط الحضاري بدل العرقي:

- استبدال المصطلحات العرقية أو الدينية بـمصطلحات حضارية مثل:

- "الطبيعة الهندية أو البيئة الهندية"

- "الحضارة الإسلامية في الهند"

- "المشهد الثقافي الهندي الإسلامي"

مثال تطبيقي (قبل/بعد):

قبل:

.... "أسهم الهنود في نشر اللغة العربية في العصور الإسلامية."

بعد:

...."أسهم أهل الهند، وخاصة المسلمون منهم، في نشر اللغة العربية في العصور الإسلامية، باعتبارها لغة الدين والعلم."

بهذا الأسلوب, سوف نراعي دقة الانتماء, ونبتعد عن المصطلحات التي قد تحمل دلالات دينية مغلوطة.

دراسة تاريخية في دقة التمييز بين مصطلحي أهل الهنود وأهل الهند:

يتناول هذه الدراسة تحليل دقيق للمصطلحات اللغوية "أهل الهنود" و"أهل الهند" من الناحية الدلالية واللغوية, مع التركيز على كيفية تأثير هذه المصطلحات في فهم الانتماءات الدينية والوطنية للمسلمين في شبه القارة الهندية.

أولاً: التعريف بالمصطلحين:

مصطلح أهل الهنود: يُستخدم في بعض النصوص العربية القديمة والمعاصرة للإشارة إلى السكان الذين يعتنقون الديانة الهندوسية، وهو تعبير يحمل دلالة دينية وثقافية محددة.

اصطلاح أهل الهند: يُستخدم للإشارة إلى جميع سكان الهند بغض النظر عن دينهم، ويشمل المسلمين، الهندوس، والسيخ وغيرهم. وهو تعبير يشير إلى الانتماء الجغرافي والثقافي وليس الديني.

ثانياً: السياق التاريخي لاستخدام المصطلحات:

يُظهر التاريخ الإسلامي والعربي كيف تم استخدام هذين المصطلحين في مصادر متعددة, حيث كانت هناك حاجة للتمييز بين الديانة والهوية الوطنية. فالمؤرخون واللغويون العرب قد استخدموا "أهل الهند" للدلالة على عامة الناس الذين يعيشون في الهند, بينما استعملوا "أهل الهنود" للإشارة إلى الهندوس أو أتباع ديانة الهندوسية.

ثالثاً: التحليل اللغوي والدلالي:

يتضح من التحليل أن "أهل الهنود" يحمل دلالة أضيق وأدق في المجال الديني, بينما "أهل الهند" أوسع وأشمل من الناحية الجغرافية والثقافية. استخدام المصطلحات بشكل خاطئ قد يؤدي إلى لبس في الفهم, خاصة عند البحث في القضايا المتعلقة بالهوية الدينية والاجتماعية للمسلمين في الهند.

رابعاً: تداعيات الالتباس في المصطلحات على الدراسات المعاصرة:

الخلط بين المصطلحين في النصوص المعاصرة قد يسبب سوء فهم في الدراسات التاريخية والاجتماعية، وقد يؤثر على صورة المجتمع المسلم الهندي، فيظهر كجزء من مجموعة دينية أخرى أو ككيان منفصل.

خامساً: توصيات لغوية ومنهجية:

لذا يوصى بالالتزام بدقة المصطلحات، ويفضل استخدام "أهل الهند" عند الإشارة إلى سكان الهند عامة، و"الهندوس" أو "أهل الهنود" فقط عند الحديث عن الديانة الهندوسية. كما ينبغي على الباحثين العرب التأكد من الدقة اللغوية في نصوصهم، والتفريق بين الانتماءات الجغرافية والدينية لتفادي الإشكالات.

تمييز بين أهل الهنود وأهل الهند من حيث الدقّة اللغوية والدلالية:

تمييز بين "أهل الهنود" و"أهل الهند" ضروري من حيث الدقة اللغوية والدلالية:

كلمة "الهنود" في الاستخدام الشائع قد تُفهم على أنها تشير إلى أتباع الديانة الهندوسية, لا عموم سكان الهند. بينما "أهل الهند" تعبير أشمل وأدق، يشمل كل من ينتمي جغرافيًا للهند, مسلمًا كان أو غير مسلم.

لذلك يُفضَّل القول في الجملة: "المسلمون من أهل الهند" بدلاً من "المسلمون الهنود", لتفادي الالتباس الديني أو في الجملة: "المسلمون الهنود" مع التنبيه إلى أن المقصود بها الجنسية, لا الديانة.

هذا التمييز مهم خصوصًا في الأبحاث والمقالات العلمية التي تتناول العلاقة بين الدين والهوية والانتماء في السياق الهندي المتعدد الأديان والثقافات.

يُبرز هذا التحليل أهمية الوعي اللغوي في الدراسات الثقافية والدينية, ويؤكد أن دقة المصطلحات ليست فقط مسألة لغوية بل ترتبط بفهم أعمق للهوية والانتماء, ما يعزز من جودة البحث العلمي وموضوعيته في مجال الدراسات الإسلامية والعربية.

قد لاحظتم هذا التباس حول تمييز مصطلحي"أهل الهنود" و"أهل الهند" من حيث الدقة اللغوية والدلالية صحيحة, لكن إيجاد مراجع عربية أو لغوية رسمية, تحدّد هذه القاعدة بصيغة "لا تستخدم أهل الهنود بهذا المعنى إنما أهل الهند" أمر صعب بعض الشيء. حتى الآن لم أعثر على مرجع معاصر أو معجمي أو لغوي يضع هذه القاعدة بوضوح. إليك ما وجدته- وما يعنيه ذلك- مع توصية لكيفية التعامل مع هذه الأبعاد, منها:

أولًا: من حيث اللغة:

اسم "الهِنْد": اسم علم جغرافي يُطلق على البلاد المعروفة اليوم بجمهورية الهند.

اسم "الهُنود" (بضم الهاء): جمع "هِنْديّ"، وغالبًا ما يُستخدم في اللغة العربية الحديثة للإشارة إلى سكان الهند عمومًا.

- لكن في بعض السياقات، "الهنود" قد تُحمل دلالة دينية ضيقة تشير إلى الهندوس، خاصة عند مقابلة "الهنود" بـ"المسلمين".

ثانيًا: من حيث الدلالة والانتماء:

مصطلح "أهل الهند":

هو مصطلح دقيق ومحايد يدل على سكان الهند من كل الديانات والأعراق.

هو يُفضَّل استخدامه عند الحديث عن الانتماء الجغرافي أو التاريخي، مثل:

"كان لأهل الهند إسهام في نشر اللغة العربية."

مصطلح "أهل الهنود":

هو تركيب غير شائع وغير دقيق، ويفتح باب الالتباس.

هو لا يُستخدم في اللغة العربية الفصيحة، وقد يكون ترجمة حرفية خاطئة أو تعبيرًا عاميًّا.

هو قد يُوحي بأن هناك أكثر من "هند"، وهو غير مراد.

ثالثًا: دقّة الانتماء في المصطلح:

- عند الحديث عن المسلمين في الهند، لا يصح القول: "المسلمون الهنود" إذا كانت الجملة قد توحي بانتماء ديني للهندوسية.

- الأفضل أن يُقال:

- "المسلمون من أهل الهند"

- أو "العلماء المسلمون في الهند"

- أو "الهنود المسلمون" (مع الانتباه للسياق).

كما نرى في الجدول التالي:

المصطلح	الدلالة اللغوية	الدلالة الدينية/الثقافية	السلامة في الاستعمال
أهل الهنود	غير دقيق	قد يُفهم كإشارة إلى الهندوس أو طائفة دينية	منخفضة
أهل الهند	دقيق وسليم	شامل لكل سكان الدولة (مسلمين وغيرهم)	عالية

كما نرى في الجدول التالي:

المصطلح	الصواب اللغوي	الدقة الدلالية	يُفضَّل استخدامه
أهل الهنود	غير دقيق	ملتبس دينيًا	لا ❌
أهل الهند	دقيق	محايد وشامل	نعم ☑
الهنود المسلمون	مقبول	مع توضيح السياق	نعم ☑

استخدام "أهل الهند" عند الإشارة العامة، و"المسلمون من أهل الهند" في الحديث عن المسلمين، لتجنّب الخلط بين الانتماء الديني والقومي، تحقيقًا للدقّة العلمية والاحترام الثقافي.

السياق التاريخي لهذه المصطلحات:

البعد التاريخي والثقافي في التفاعل بين العرب والمسلمين في الهند، خاصة في سياق المصطلحات والانتماء، يكشف عن عمق العلاقة بين الحضارتين وتأثير اللغة في بناء الهوية.

وفيما يلي عرض لأبرز الجوانب:

١. التفاعل بين العرب والمسلمين الهنود:

- منذ العصور الإسلامية الأولى، كان للهند صِلات قوية مع العرب، خصوصًا في ميادين التجارة والعلم والدعوة. دخل الإسلام إلى الهند عن طريق التجار والدعاة والعلماء، وليس بالقوة.

- يقول الشيخ أبو الحسن الندوي:

«لقد دخل الإسلام إلى الهند حاملًا معه نور الهداية والعلم، ففتح القلوب قبل أن تفتح البلاد» (الندوي، ٢٠٠٦م).

- تعززت هذه العلاقة مع قيام مراكز علمية ومدارس عربية في الهند، مثل: دار العلوم ديوبند والندوة العلمية في لكناؤ، حيث أصبحت العربية لغة التدريس الشرعي.

٢. تأثير المصطلحات على سرد التاريخ والهويات:

- استخدام مصطلح "أهل الهنود" قد يُفضي إلى التباس ديني، لكونه يُفهم أحيانًا على أنه يشير إلى أتباع الديانة الهندوسية، لا إلى سكان الهند عمومًا.

- في المقابل، مصطلح "أهل الهند" أكثر دقة؛ إذ يشير إلى الانتماء الجغرافي الوطني لا الديني، ويشمل جميع السكان بمختلف دياناتهم.

- يوضّح الدكتور حسين مؤنس:

«اللغة ليست مجرد أداة تواصل، بل أداة تشكيل للهوية وتوجيه للوعي التاريخي» (مؤنس، ١٩٨١م).

- ويدعم هذا الفهم الدكتور معراج أحمد الندوي في مقاله "اللغة العربية وأثرها في المجتمع الهندي" المنشور في موقع رابطة العلماء السوريين (٢٠٢٠)، حين قال:

«العربية لم تكن مجرد لغة أجنبية في الهند، بل شكّلت مكوّنًا رئيسيًا في هوية المسلمين الهنود». (الندوي، ٢٠٢٠م).

نتائج البحث:

هذه النتائج تؤكد أن الدقة اللغوية ليست فقط مطلباً لغوياً، بل هي عامل أساسي لفهم أعمق وأدق للهويات الجماعية وتاريخها، مما يسهم في إثراء الدراسات المعرفية حول المسلمين في الهند وعلاقتهم بثقافتهم ومجتمعهم. على الرغم عدم وجود مراجع رسمية ومعجمية-حتى الآن- تضع قاعدة واضحة تمنع استخدام "الهنود" للدلالة على سكان الهند بغضّ النظر عن دينهم، أو تربط "الهنود" بالهندوس فقط. ولكن ممارسات علمية وبحثية من دراسات ومقالات معاصرة توضح الحسّ الدلالي والتمييز بين "أهل الهند" (المكان/ الجنسية) و"الهندوس" أو "الهنود" بمعنى ديني. ولذا استخدام تعبير "أهل الهند" توضيح للمقصود هو أجدى من وجهة نظر بحثية، كما يُظهر احترام للدقة في الانتماء وعدم الخلط بين الدين والجغرافيا.

١. التمييز اللغوي ضروري: توضح الدراسة أن هناك فرقاً جوهرياً بين مصطلحي "أهل الهنود" و"أهل الهند"، حيث الأول يحمل دلالة دينية (الهندوس)، والثاني دلالة جغرافية وثقافية تشمل جميع سكان الهند، بما فيهم المسلمون.

٢. التباس المصطلحات يسبب إرباكاً في الفهم: استخدام المصطلحات بشكل غير دقيق في الأدبيات العربية المعاصرة يؤدي إلى خلط بين الهوية الدينية والوطنية, مما يؤثر سلبًا على الدراسات التاريخية والاجتماعية المتعلقة بالمسلمين في الهند.

٣. الأثر في الهوية والانتماء: الالتباس بين المصطلحين قد يؤدي إلى تشويه صورة المسلمين الهنود، ويؤثر على تصورهم في البحوث الأكاديمية والمجتمعية, ما يجعل من الضروري تفريق واضح بين الانتماءات الدينية والجغرافية.

٤. أهمية الدقة في المصطلحات: توصي الدراسة بالالتزام باستخدام "أهل الهند" عند الإشارة إلى السكان ككل، و"الهندوس" أو "أهل الهنود" عند الإشارة إلى الديانة الهندوسية, لتجنب اللبس وضمان وضوح الفهم.

٥. تعزيز جودة البحث العلمي: الوعي اللغوي الدقيق في استخدام المصطلحات يعزز من جودة الدراسات المتعلقة بالهوية الدينية والثقافية, ويزيد من مصداقية البحث العلمي في المجالات الإنسانية والاجتماعية.

٦. دعوة لتطوير المناهج البحثية: يبرز البحث الحاجة لتدريب الباحثين على دقة المصطلحات والوعي الثقافي في الدراسات العربية والإسلامية, خاصة عند تناول موضوعات لها بعد ديني واجتماعي حساس مثل الهوية في الهند.

التوصيات والاقتراحات:

إذا أردت أن تعتمد هذا التمييز في بحثك أو مقالك- وتعكس الدقة اللغوية والبحثية- يمكنك:

١. استخدام "أهل الهند" عند الحديث عن السكان عمومًا.

٢. عند الإشارة إلى المسلمين، استخدم "المسلمون من أهل الهند" أو "الهنود المسلمون" مع التنبيه عند أول استعمال.

٣. في حاشية المقال أو مقدّمته، أضف ملاحظة تفسيرية تقول فيها:

«المقصود بالهند" جغرافيًا، و"المسلمون" تشير إلى ديانة أو انتماء ديني، ليس دلالة على الانتماء الديني للهندوس أو المقارنة بينهم».

٤. إن أردت- يمكنك الإشارة إلى أن هذا التمييز مبني على معيار لغوي- دلالي واجتهاد بحثي لعاملي الدقة والإنصاف خصوصًا في سياق التعدد الديني في الهند.

٥. اقترح إلى مجمع العلمى العربي في الهند بإصدار "فتوى لغوية" ونشره لتؤسس رسميًا لهذا التمييز بين مصطلحي أهل الهنود وأهل الهند حتى يعتمد على هذين المصطلحين "أهل الهند" في الكتابات الأكاديمية والثقافية عند الحديث عن سكان الهند، خاصة المسلمين، حفاظًا على الدقة والانتماء السليم واحترام للدقة في الانتماء وعدم الخلط بين الدين والجغرافيا.

فهرس المصادر والمراجع:

١- أحمد، محمد عبد الله. *اللغة العربية في الهند: تاريخ وتأثير*. دار الفكر العربي، ٢٠١٥م.

٢- القاضي، صالح محمد. *اللغة العربية والهوية الإسلامية*. دار الكتب العلمية، ٢٠١٦م.

٣- الغفيلي، خالد. *دقة المصطلحات وأثرها في الدراسات التاريخية*. دار البيان، ٢٠١٨م.

٤- مؤنس، حسين، كتاب *فجر الأندلس*، دار المعارف بمصر، ١٩٨١م.

٥- الندوي، أبو الحسن، *ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين*، دار القلم، ٢٠٠٦م.

٦- الدخيل, دكتورة زهراء, *دور الهند في تعزيز مكانة اللغة العربية*, مجلة التلميذ, ٢٠٢١م.

٧- الزهراني, عبد العزيز. *الهوية الدينية والجغرافية في الدراسات الإسلامية*. دار المعرفة, ٢٠١٨م.

٨- الشمري, سامي. *مصطلحات الانتماء في اللغة العربية وأثرها على الفهم الثقافي*. دار الروافد.

٩- العلي, فاطمة بنت محمد. *الدقة اللغوية وأثرها في الدراسات الإسلامية*. دار النشر الإسلامية, ٢٠٢٠م.

١٠- الغامدي, عبد الرحمن. *الهوية الإسلامية في الهند: دراسة تحليلية*. دار الفكر الإسلامي, ٢٠١٧م.

١١- طه عبد الرحمن, *تجديد المنهج في تقويم التراث*, المركز الثقافي العربي, ١٩٩٤م.

١٢-تمام حسان, *اللغة العربية معناها ومبناها*, دار الثقافة, ١٩٨٥م.

١٣- عبد السلام المسدي, *الهوية العربية والأمن اللغوي*, مركز دراسات الوحدة العربية, ٢٠٠٥م.

١٤-الندوي, معراج أحمد. *اللغة العربية وأثرها في المجتمع الهندي*. موقع رابطة العلماء السوريين, ٢٠٢٠م. (www.islamsyria.com/ar/site/show articles/13674?).

.... ***** ....

مَنْ الشَّرطيَّة فِي نماذِج مِن كتابِ المَواعِظ العدديَّة لِلعاملي(ت١٠٥٨هـ)

م. د إيمان كريم جبّار والباحثة بنين سعد حسن *

المُلخّص

لقد جاءت هذه الدراسة ساعية في البحث عن أسلوبٍ مائزٍ من أساليب النّحو العربي وهو أسلوب الشرط في أداة من أدواته الهامّة , وهي (مَن) الشرطيّة ,وما يزيدُ البحث غِنًى أنّ عيّنة التطبيق رسالة دالّة على معنى العدد في الأحاديث النبوية والأخبار المصطفاة والمواعظ والآثار الواردة عن أئمة الهدى الأطهار(عليهم السلام), ونصائح العلماء الراسخين والحكماء الماهرين فجاء العنوان: (مَنْ الشرطية في كتاب المواعظ العدديّة للعامليّ ت١٠٥٨هـ) وقد التقطتُ من تلك الدُرر مجموعة من أقوال النبيّ (صلّى الله عليه وآله وسلّم) وهي مادّة تضمنت دروسَ تربويّة وتهذيبيّة وأخلاقيّة مهمّة.

فقد وردت (مَن) في (٣٦) موضعًا وتنوعت مواضع دخولها على الأفعال الماضية والمضارعة وقد أدت غايات عدّة من جملتها التنظيم اللّغوي للجُمل وترتيبها منطقيًّا وأوضحت العلاقة بين الأسباب ومُسبباتها في السياق فضلًا عن توضيح الشروط والنتائج بدقة عالية وتبقى النتيجة الأسمى وهو الغرض التربوي الذي ضمّته تلك الشواهد الحديثيّة فهي في أدقّ وصفٍ لها أنّها كلام فوق كلام المخلوقين ودون كلام الخالق البارئ(عزّوجل).

الكلمات المفتاحيّة: مَن, أسلوب الشرط, المواعظ, العدديّة, العامليّ

---

* جامعة الكوفة

المقدّمة

الحمدُ لله الذي بنعمهِ تتمُّ الصالحات وأفضلُ الصّلاة وأتمّ التّسليم على نبيّنا محمّدٍ وآله الطيبين الطّاهرين وبعدُ.

فإنّ القرآن الكريم كلام الله تعالى الذي أبهر العقول وأسِرَ القلوب بما احتواه من أسرار ربانيّة لا يمكن الكشف عنها إلا بتوفيق إلهي وقد كانت دراسة النّحو العربي إحدى الدراسات اللغويّة التي انطلقت من القرآن الكريم بغرضِ الحفاظ على لغة العرب سليمة خالصة من اللحن.

فقد ألقى هذا البحث الضوء على أسلوبٍ جميلٍ من أساليب اللّغة العربيّة وهو أسلوب الشرط الذي يربط بين جملتين في التركيب اللغوي وقد استقى عيّنته من جملة الأحاديث الشريفة التي حملت أسمى آيات الموعظة والبيان و اقتضت مادّته أن يقسّم على تمهيد ومبحثين وخاتمة , قدّمنا في التمهيد مهادًا نظريًا عن (أسلوب الشرط عند النّحاة) وجاء المبحث الأول بدراسة تطبيقيّة في الجمل الشرطية المبدوءة بفعل ماضٍ أي : فعل وجواب الشرط الماضيين .

أمّا المبحث الثاني فكان دراسة تطبيقيّة في الجمل الشرطية المبدوءة بفعل مضارع أي: فعل وجواب الشرط المضارعين . وقد قدَّمنا إيضاحاتٍ يسيرة لمعنى كلّ شاهدٍ من الشواهد الحديثيّة التي أوردتها في المبحثين.

وقد استقى هذا البحث مادته العلميّة من مجموعة من المصادر والمراجع تنوعت بين كتب النحو فضلا عن كتب أخرى تناولت حياة المؤلف وآثاره, والله وليّ التوفيق والسّداد.

التّمهيد

مهاد نظري عن أسلوب الشرط عند النّحاة

الشرط لغةً

جاء في كتاب العين أنّ "الشَّرطُ: معروف في البيع، والفعل: شارطه فشرط له كذا وكذا، يشرطُ له[١].

ونقول:"شَرَطْتُ عَلَيْهِ كَذَا شَرْطًا أَيْضًا وَاشْتَرَطْتُ عَلَيْهِ وَجَمْعُ الشَّرْطِ شُرُوطٌ مِثْلُ : فَلْسٍ وَفُلُوسٍ وَالشَّرَطُ بِفَتْحَتَيْنِ الْعَلَامَةُ وَالْجَمْعُ أَشْرَاطٌ مِثْلُ : سَبَبٍ وَأَسْبَابٍ وَمِنْهُ أَشْرَاطُ السَّاعَةِ" [٢].

أمّا في الاصطلاح فعرّفه الجرجاني (ت٨١٦هـ) بأنّه :" "تعليق شيء بشيء، بحيث إذا وجد الأول وجد الثاني..."[٣].

أمّا تعريف الشرطية فهي :"ما تتركب من قضيتين، وقيل: الشرطية، هو الذي يتوقف عليه الشيء ولم يدخل في ماهية الشيء ولم يؤثر فيه، ويسمّى الموقوف بالمشروط، والموقوف عليه بالشرط، كالوضوء للصلاة، فإن الوضوء شرط موقوف عليه للصلاة، وليس بداخل فيها ولا يؤثر فيها"[٤].

يتضح من التعريفات في أعلاه أنّ معنى الشرط يتطلّب وقوع الشيء لوقوع غيره.

أسلوب الشرط وأدواته

---

[١] الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت١٧٥هـ):١/٥٠٠.

[٢] المصباح المنير في غريب الشرح الكبير:٤/٤٨٧.

[٣] التعريفات ,الشريف الجرجاني (ت٨١٦هـ):٤١.

[٤] المصدر نفسه والصحيفة نفسها.

يعرّف الأسلوب الشرطي بأنه تركيب يُظهر العلاقة بين جملتين مترابطتين, حيث تربطهما أداة تُعرف بأداة الشرط. في هذا الأسلوب لا بد من توافر شرط معين لكي تتحقق نتيجة محددة, أي أن تحقيق جملة الجواب يعتمد على تحقيق جملة الشرط. بمعنى آخر, تأتي جملة الجواب كنتيجة لوقوع الشرط, ويشتمل الأسلوب الشرطي على ثلاثة مكونات رئيسة هي أداة الشرط, وجملة الشرط التي تحتوي على الفعل المشروط وجملة الجواب التي تعبر عن النتيجة أو الحدث الناجم عن تحقق الشرط[٥].

والشرط على ضربين: شرطٌ واجبٌ إعماله كقول القائل: إن خرج زيدٌ خرجتُ. وفي كتاب الله جلّ ثناؤه: " فإن طِبنَ لكن عن شيء منه نفساً فكُلُوه هَنِيئاً مريئاً " والشرط الآخر مذكور إلا أنه غيرُ مَعْزوم عليه ولا محتوم, مثل قوله جلّ ثناؤه: " فذَكِّرْ إن نَفَعَتِ الذِّكْرى " ؛لأن الأمر بالتذكير واقع في كلّ وقت. وللتذكير واجب نفع أو لم ينفع, فقد يكون بعض الشروط مَجازاً[٦].

<u>أدوات الشرط في اللغة العربية:</u>

هي مجموعة أدوات منها ماهو اسم ومنها ماهو حرف , وقد ذكر العلماء أن السبب وراء تسمية أدوات الشرط بهذا الاسم يعود إلى كونها تربط بين حدثين, حيث يتوقف وقوع الحدث الثاني على وقوع الأول. إذا لم يحدث الشرط, لا تتحقق النتيجة المترتبة عليه, هذه الأدوات

---

[٥] ينظر: المقتضب، المبرّد(ت٢٨٥هـ) ,٢/٤٦.

[٦] ينظر :الصاحبي في فقه اللغة ,ابن فارس (ت٣٩٥هـ):٦٠.

تتطلب وجود فعلين، الأول يُعرف بفعل الشرط ويمثل السبب، والثاني يُعرف بجواب الشرط ويمثل النتيجة [٧].

أمّا أدوات الشرط فذكرها سيبويه في باب الجزاء بقوله :" فما يجازى به من الأسماء غير الظروف: من، وما، وأيهم. وما يجازى به من الظروف: أيّ حين، ومتى، وأين، وأنّى، وحيثما. ومن غيرهما: إن، وإذ ما. ولا يكون الجزاء في حيث ولا في إذ حتّى يضمّ إلى كلّ واحد منهما ما فتصير إذ مع ما بمنزلة إنّما وكأنّما, وليست ما فيهما بلغو, ولكنّ كلّ واحد منهما مع ما بمنزلة حرف واحد "[٨] .

وعليه ,قسّم النحاة أدوات الشرط على النحو الآتي:

الظروف: أين، ومتى، وأنى، وحيثما.

و الأسماء: من، وما، وأي، ومهما.

و الحروف التي جاءت لمعنى: إن، وإذما.

و إنما اشتركت فيها الحروف والظروف والأسماء لاشتمال هذا المعنى على جميعها.

فحرفها في الأصل(إن) وهذه كلها دواخل عليها لاجتماعها في المعنى[٩].

ماهية جملة الشرط والجواب:

ـتأتي جملة الشرط على أحوال أما أن يكون فعل وجواب الشرط ماضيين أو مضارعين أو أحدهما ماضٍ والآخر مضارع أو العكس.

---

[٧] يُنْظرَ: همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، جلال الدين السيوطي (ت٩١١ هـ):٢/٥٤٥.

[٨] ينظر: شرح الرضي على الكافية ,الاسترابادي:٥٢٣.

[٩] ينظر:المقتضب:١/٧٠.

يقول ابن جني: "الشرط وجوابه مجزومان تقول إن تقم أقم تجزم تقم بـ إن وتجزم أقم بـ إن وتقم جميعا وكذلك بقية أخواتها تقول من يقم أقم معه وما تصنع أصنع..."[10].

فأما فعل الشرط يُشْتَرَطُ فيه ستة أَمور :

أَحدها : أَن لا يكون ماضي المعنى فلا يجوز إن قام زيد أَمْسِ أَقمْ معه .

الثاني: أَن لا يكون طلباً فلا يجوز إنْ قُمْ ولا انْ لِيَقُمْ أَو إنْ لاَ يَقُمْ

الثالث: أَن لا يكون جامداً فلا يجوز إنْ عَسَى ولا إنْ لَيْسَ

الرابع: أَن لا يكون مقروناً بتنفيس فلا يجوز إنْ سَوْفَ يَقَمْ

الخامس: أَن لا يكون مقروناً بـ قَدْ فلا يجوز انْ قَدْ قام زيد ولا انْ قَدْ يقم

السادس :أَن لا يكون مقروناً بحرف نفي فلا يجوز ان لَمَّا يقم ولا ان لَنْ يَقم ويُستثنى من ذلك لم ولا فيجوز اقترانه بهما [11].

أما جواب الشرط فيَكُونُ وَاحِداً مِنْ هذِهِ فإذا كان الجواب فعلا كان مجزوما على ما تقدم نحو قولك: إن تذهب أذهب معك[12] أو يَقْتَرنُ بِالْفَاءِ نَحْوُ الآية :(إِن كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِنْ قُبل فَصَدَقَتْ) أَوْ جُمْلَةً اسْمِيّةٍ فَيَقْتَرِنُ بِهَا أَوْ بـ إِذَا الْفُجَائِيّةِ وَنَحْو الآية : (إِذَا هُم يَقْنَطونَ)

وقد يأتي جوابُ الشرط واحداً من هذه الأمور الستة التي ذكرتُ أَنها لا تكون شرطاً فيجب أَن يقترن بالفاء, نحو: ماضي المعنى أو الطّلَب أو الْجَامِدِ أو المقرون بالتنفيس أو سوف وغيرها[13].

---

[10] اللمع في العربية:١/١٣٣.

[11] شرح شذور الذهب:١/٤٣٩.

[12] ينظر: اللمع في العربية:١٣٣.

وقد يحذف الشرط وتُقام أشياء مقامه دالة عليه وتلك الأشياء: الأمر والنهي والاستفهام والتمني والدعاء والعرض[١٤] .

أحوال مَن(بفتح الميم) في العربيّة

تأتي (مَنْ)على أربعة أوجه:

١-شرطية نحو قول البارئ عزّوجل :(مَن يعملْ سوءاً يُجزَ به).

٢-استفهامية نحو الآيات المباركة: (مَن بعثنا مِن مرقدِنا), (فمنْ ربُّكما يا موسى).

٣-موصولة في نحو قوله تعالى:(ألمْ ترَ أنّ اللهَ يسجدُ له مَنْ في السّموات ومَن في الأرض).

٤-نكرة موصوفة, ولهذا دخلت عليها رُبّ في قوله:

رُبَّ مَن أنضجتُ غيظاً قلبَهُ ... قد تمنّى ليَ موتاً لمْ يُطَعْ

ووصفت بالنكرة في نحو قولهم: مررتُ بمن مُعجبٍ لكَ [١٥].

والنوع الأول هو مدار البحث (مَن) الشرطية والأصلُ فيها الدلالة على العاقل ثم ضُمِّنت معنى الشرط[١٦] .

نبذة يسيرة عن كتاب المواعظ العدديّة :

المؤلف:

---

[١٣] ينظر: شرح شذور الذهب:١/٤٤٣.

[١٤] ينظر :اللمع في العربية:١٣٥.

[١٥] ينظر: مغني اللبيب عن كتب الأعاريب, جمال الدين أبو محمد عبدالله بن يوسف بن هشام الأنصاري :١/١٢٣.

[١٦] ينظر: شرح شذور الذهب, جمال الدين أبو محمد عبدالله بن يوسف بن هشام الأنصاري:١/٤٣٤.

محمد بن محمد بن حسن بن قاسم الحسيني العاملي العيناثي الجزيني المعروف بابن قاسم العاملي, كان عالماً دينياً شيعياً بارزاً, إضافة إلى كونه أديباً وشاعراً[١٧].

ولادته :

تاريخ ولادته ليس مؤكداً بدقة, لكنه كان على قيد الحياة في العام ١٠٦٨ هجرياً[١٨].

سيرته و إسهاماته الفكريّة:

بدأ تعليمه في جبل عامل ثمّ انتقل إلى ايران حيث اشتهر بمعرفته في مجالات الأدب والشعر والفلسفة. وقد ألف ابن قاسم العاملي عدة كتب ورسائل في مختلف الموضوعات[١٩], منها:

-"الاثني عشرية في المواعظ العددية", أكمله في العام (١٠٨٦ هـ).

- "الحدائق الأبرار".

- "أدب النفس".

-"المنظوم الفصيح والمنثور الصحيح".

-"فوائد العلماء وفرائد الحكماء".

كما يوجد مجموع من رسائله بخط يده في مكتبة السيد الكلبايكاني بقم, تضم رسائل مهمة كتب بعضها بين الأعوام ١٠٥٧ و ١٠٥٩ هجريا, مثل:

---

[١]-ينظر: أمل الآمل-الحر العاملي، محمد بن الحسن الحسيني(ت١١٠٤هـ) :٤٣١.
[٢]-ينظر:هدية العارفين , الباباني إسماعيل باشا البغدادي: ٢ /١٠٠.
[٣]-ينظر: المصدر نفسه٢/١٠٠ .

- رسالة في الحكم والمواعظ.

رسالة في طول الأمل.

- رسالة في التوبة.

- رسالة في التقية[٢٠].

شعره:

ترك العاملي أيضاً إرثاً شعرياً متميزاً يعكس تأملاته الفلسفية والروحية[٢١].

وفاته:

توفي في العام ١٦٦٥ ميلادي (١٠٧٥ هجري)، تاركاً وراءه إسهامات قيّمة في الأدب والفكر الإسلامي[٢٢].

إلماعة عن كتاب المواعظ العدديّة

المواعظ العددية هو رسالة دالّة على معنى العدد في الأحاديث النبوية والأخبار المصطفاة والمواعظ والآثار الواردة عن أئمة الهدى الأطهار، ونصائح العلماء الراسخين والحكماء الماهرين ، وقد سطّر من دروسهم مؤلف الرسالة السيد محمد بن محمد بن الحسن الشهير بابن قاسم الحسيني العاملي في هذا الكتاب ما وسعه اجتهاده من كلمات باطنها مواعظ وحكم وروايات حقيقتها دالة على الأخلاق ، وسمّاها بـ (الاثني عشرية في المواعظ العددية) وتتضمن أحاديث وحكم ومواعظ تبدأ بالأحاد وتنتهي بالاثني عشر، فجاءت مرتبة على مقدمة واثني عشر بابا

[٢٠] ينظر: الكنى والالقاب، الشيخ عباس القمّي:٢/٣٨٢.
[٢١] ينظر: أمل الآمل: ٤٣٢.
[٢٢] الكنى والألقاب:٢/٣٨٢.

وخاتمة, فأما المقدمة فهي وفاقا للمؤلف من قواعد المقاصد السنية وأركانها, وأما الأبواب فهي في : المفردات , وفي المواعظ الثنائيات , وفي المواعظ الثلاثيات , وفي المواعظ الرباعيات, وفي المواعظ الخماسية , وفي المواعظ السداسيات (...) وصولاً إلى المواعظ الإثني عشرية. وقد ضمّ كل باب اثني عشر فصلاً تيمنًا بإثني عشر إماماً جاءت بأسماء الأئمة الإثني عشر (عليهم السلام) الذين هم خير الخلق. فضلا عن أنّ مقاصد الكتاب بحثت في الرقم(اثني عشر) في كتاب الله القرآن الكريم وكذلك في كلام سيد الأمة نبينا محمدٍ صلى الله عليه وآله وصحبه وسلّم.

المبحث الأول:

دراسة تطبيقيّة في (الجمل الشرطيّة المبدوءة بفعل ماضٍ)

١- قال النبيّ (صلّى الله عليه وآله وسّلم):"ومن قُدرَ رزقُه اللهُ ومَن بذّر حرَمه اللهُ" [٢٣].

ورد في هذا النصّ المبارك (مَنْ) اسم الشرط, قُدر هو فعل شرط ماض, وجواب الشرط (رزقه) و كلاهما ماضيان, والمعنى أنّ مَن كان رزقه ضيقا وليس واسعا فلينفق على قدر ماله ورزقه وطاقته مما آتاه الله من رزق.

ويوجد شاهد آخر (بذّر وحرمه) وكلاهما ماضيان "ومنَ بذّرَ حرّمهُ اللهُ " والمعنى إنفاق المال في غير حقه. والتبذير إفسادٌ للمال لإنفاقه في غير وجهه وذلك الإسراف حرّمه الله تعالى.

٢-قال النبيّ (صلّى الله عليه وآله وسّلم):"ومنَ اقتربَ من باب السلطان افتَنَ"[٢٤].

---

[٢٣] المواعظ العدديۃ، السيد المحّدث محمد بن حسن الحسيني العاملي (ت ١٠٥٨ه) :٢٤.
[٢٤] المواعظ العدديۃ:٢٤.

مَن اسم شرط, اقترب فعل شرط وهو ماضٍ, افتن جواب شرط وهو ماضٍ فنرى أنّ فعل شرط والجواب كلاهما ماضيان.

والمعنى أن يصاب من يقترب السلطان يصاب في دينه بسوء ذلك سيقع في مداهنته ويعرف عن أمره بالمعروف والنهي عن المنكر.

٣- قال النبيّ (صلّى الله عليه وآله وسّلم):"ومن قُتِلَ دُون مَالهِ فهو شهيدُ"[٢٥].

مَن اسم شرط, (قُتِلَ) فعل ماض مبني للمجهول, (فهو شهيد) جواب الشرط جملة اسمية, ومعنى الحديث أن من قتل دفاعاً عن مالهِ فهو شهيد أي عند دفعه من يريد أخذ ماله ظلماً.

٤- قال النبيّ (صلّى الله عليه وآله وسّلم):" مَن حاوَل أمراً بَمعْصِية كَانَ افْوَتَ لِمَا رجا واقرب ما اتقى» "[٢٦].

مَن اسم الشرط ,فعل الشرط الماضي هو (حاول), جواب الشرط الماضي هو جملة (كان أفوت لما رجا) والمعنى مَن فعل أمرا في معصية الله سبحانه وتعالى سيحاسب على فعله.

٥- قال النبيّ (صلّى الله عليه وآله وسّلم):"منْ انَتَهَرَ صَاحِبَ بَدَعَةٍ مَلَأ اللهَّ قَلْبَهُ أَمَنَاً وَإِيمَاناً" [٢٧]

مَن اسم شرط ,فعل الشرط الماضي، انتهر ,جواب الشرط الماضي(ملأ),والمعنى من اعرض عن صاحب بدعة بوجهه ملأ الله قلبه أمنًا وإيمانا.

---

[٢٥] المواعظ العددية:٢٤.
[٢٦] المواعظ العددية:٢٤.
[٢٧] المواعظ العددية:٢٤.

٦-"من حلفَ على يمين فرأى خيراً منها فليكفّر عن يمينه ثمّ ليفعل الذي هو خير" [٢٨]

مَن اسم شرط , فعل الشرط الماضي (حلف) وجواب الشرط هنا مضارع(يكفّر)

إن الانسان إذا حلف على يمين وتبيّن بعد ذلك أن تركها أصلح وعدم المضي فيها أصلح فإنه يكفر عن يمينه.

٧- قال النبيّ (صلّى الله عليه وآله وسّلم):" مَنْ تَوَاضَعَ للهِ رَفَعَهُ الله "[٢٩]

مَن اسم شرط, فعل الشرط الماضي(تواضع), جواب الشرط الماضي (رفعه) والنص يبين أنّ التواضع صفة مهمة من صفات المسلم ؛إذ يرفعه الله تعالى لتواضعه.

-٨قال النبيّ (صلّى الله عليه وآله وسّلم):"ومَنْ تَكَبَّر وضَعَهُ الله " [٣٠]

مَن اسم شرط, فعل الشرط الماضي(تكبّر), جواب الشرط الماضي (وضعه) والمعنى أنّ يضع المتكبر فهو في أعين الناس صغير .

٩- قال النبيّ (صلّى الله عليه وآله وسّلم):""من مات غريبا مات شهيداً"[٣١]

مَن اسم شرط, ماتَ فعل شرط ماضٍ, ماتَ جواب شرط ماضٍ فعل الشرط والجواب كلاهما ماضيان, أي الرجل إذا مات بغير مولده أي المنقطع أثره في الجنة.

١٠- قال النبيّ (صلّى الله عليه وآله وسّلم):""مَنْ اعتز بالعبيد أذلّه الله"٣٢

---

[٢٨] المواعظ العددية:٢٩.
[٢٩] المواعظ العددية:٢٩.
[٣٠] المواعظ العددية:٢٩.
[٣١] المواعظ العددية:٢٩.
[٣٢] المواعظ العددية:٢٩.

مَن اسم شرط, اعتزّ فعل شرط ماضٍ, أذلّه الله جواب شرط ماضيٍ فعل شرط, وجواب كلاهما ماضيان, ومن اعتز بالكفار أذله الله واذاقه الذل والصغار على أيديهم.

١١- قال النبيّ (صلّى الله عليه وآله وسّلم):""من غَشّنَا فليس منَا"[٣٣]

مَن اسم شرط, فعل شرط ماضٍ (غشّنا) فليس منه جواب شرط ماضٍ ومقترن بالفاء ومعنى الحديث واضح فهو نهي صريح عن الغشّ بكلّ أنواعه.

١٢- قال النبيّ (صلّى الله عليه وآله وسّلم):"من همَّ بذنبٍ ثمّ تركه كانت له حَسنة"[٣٤]

مَن اسم الشرط, همَّ فعل الشرط الماضي, وجواب الشرط الماضي كانت, والمعنى من أراد أن يفعل الذنب ولم يفعله وحادَ عنه خشية الله تعالى كُتبت له حسنة.

١٣- قال النبيّ (صلّى الله عليه وآله وسّلم):"ومن أحَبَّ لقاء الله أحَبَّ الله لقائه"[٣٥]

مَن اسمُ الشرط, أحب فعل شرط ماضٍ, أحب الثانية جواب الشرط ماضٍ فعل الشرط وجوابه كلاهما ماضيان.

١٤- قال النبيّ (صلّى الله عليه وآله وسّلم):""ومَنْ كَرَه لقاء الله كَرَه الله لقائه"[٣٦]

مَن اسم شرط, كَرِهَ فعل شرط ماضٍ, كره الله لقاءه جواب شرط ماضٍ فعل الشرط وجوابه كلاهما ماضيان.

---

[٣٣] المواعظ العددية:٢٦.
[٣٤] المواعظ العددية:٢٦.
[٣٥] المواعظ العددية:٢٦.
[٣٦] المواعظ العددية:٢٦.

في النصين الماضيين (١٢و١٣) معانٍ تبيّن حب لقاء الله و كراهية لقائه ,فالمؤمن يحبّ لقائه تعالى أما الكافر فلا يحب لقاءه.

١٥- قال النبيّ (صلّى الله عليه وآله وسّلم):" من أصَابَ مالًا من مهاوش أذهبه الله في نهابر" [٣٧]

من اسم شرط، أصاب فعل شرط ماضٍ، أذهبه الله جواب شرط ماض فعل الشرط وجوابه كلاهما ماضيان.

يشير النص إلى أنّ كل مال يحصل عليه الإنسان من السرقة أو ماشابه أذهبه الله في غير حقه.

١٦- قال النبيّ (صلّى الله عليه وآله وسّلم):" من سَاءَتْهُ سيئتهُ غَفِرَ لَهُ وإنْ لم يَسْتغْفرْ"[٣٨]

مَن اسم الشرط ,فعل الشرط الماضٍ(ساءته) أما جواب الشرط الماضي فهو الفعل المبني للمجهول (غُفِرَ).

إن التوبة من الذنب تصح ولو مع الإصرار على غيره ولا يغلبك من الذنوب فتدركه بالتوبة النصوح.

١٧- قال النبيّ (صلّى الله عليه وآله وسّلم):" من طَلَبَ الدُنيا بِعَمَل الآخِرَةِ فمآلهِ في الآخِرَةِ مَنْ نصيبٍ"[٣٩]

---

[٣٧] المواعظ العددية:٢٦.
[٣٨] المواعظ العددية:٢٦
[٣٩] المواعظ العددية:٢٦

مَن اسم الشرط, فعل الشرط الماضي طلب, جواب الشرط جاء جملة اسمية (فماله في الآخرة من نصيب). والمعنى من غرّته الدنيا فسعى في طلبه من أجلها متناسيا آخرته فماله فيها من نصيب.

١٨- قال النبيّ (صلّى الله عليه وآله وسّلم):" مَنْ رأى عورةً فَستَرها كان كمَن أحْيَا من فيسرها"[٤٠]

مَن اسم الشرط, فعل الشرط الماضي رأى, جواب الشرط الماضي أحيا .

و العورة هي ما يكره الإنسان ظهوره ومن رأى عورة مسلم مكشوفة فسترها بثوبه أو من عنده كان ثوابه كثواب من أحيا نفسًا بإدخال السرور عليها.

١٩- قال النبيّ (صلّى الله عليه وآله وسّلم):" مَنْ سَمَّعَ الناسَ بعملِهِ سَمَّعَ اللهُ له سامعِ خلِفهِ يوم القيامة"[٤١]

مَن اسم الشرط ,فعل الشرط الماضي (سمَّع) و جواب الشرط الماضي(سمَّع) والمعنى من أعلن عيوب الناس وفضحهم ولم يستر عليهم بما أمره الله يفضحه الله عزّ وجل في الدنيا أو يوم القيامة على رؤوس الأشهاد.

المبحث الثاني

دراسة تطبيقية

في (الجمل الشرطيّة المبدوءة بفعل مضارع)

---

[٤٠] المواعظ العددية:٢٦

[٤١] المواعظ العددية:٢٦.

١- قال النبيّ (صلّى الله عليه وآله وسّلم):" ومن يغفرُ يغفرَ الله له "[٤٢]

منَ اسم الشرط, فعل الشرط المضارع يغفر, جواب الشرط المضارع يغفر الله فعل الشرط وجواب الشرط كلاهما مضارعان، و المعنى: من يغفر للناس ويتجاوز عن زلاتهم يغفر الله له ويرحمه وما يغفرُ الذنوب إلاّ الله.

٢- قال النبيّ (صلّى الله عليه وآله وسّلم):" ((ومَنْ يَزرَعٌ خَيْراً يَحْصُدْ رَغْبةً))"[٤٣]

من اسم الشرط, فعل شرط مضارع يزرع, جواب الشرط المضارع يحصد و فعل الشرط وجوابه كلاهما مضارعان, والمعنى :كل زارع ما زرع لا يسبق بطيء بحظه, ولا يدرك حريص ما لم يقدر له مَن أعطى خير يعطيه الله أكثر منه.

٣- قال النبيّ (صلّى الله عليه وآله وسّلم):" ومَنْ يَزْرَعْ شَرَّاً يَحْصُدْ نَدَامَةً" [٤٤].

مَن اسم الشرط, فعل شرط مضارع يزرع, وجواب الشرط المضارع يحصد و فعل الشرط والجواب كلاهما مضارعان, أي أنه من يفعل الشر ينتج عنه الندم والخسارة ومهما طالت المدة وفي أي وقت الحصاد نتيجة أفعاله.

٤- قال النبيّ (صلّى الله عليه وآله وسّلم):" من يسَّرَ على مُعسرٍ يسَّرَ اللهُ عليهِ في الدُّنيا والآخرةِ"[٤٥]

---

[٤٢] المواعظ العددية:٢٤.
[٤٣] المواعظ العددية:٢٤.
[٤٤] المواعظ العددية:٢٤.
[٤٥] المواعظ العددية:٢٧.

من اسم الشرط, فعل الشرط مضارع يسَّر, جواب الشرط المضارع يسَّر فعل الشرط وجواب الشرط كلاهما مضارعان.

والمعنى في أي شيء كان إعساره, سواء كان بالمال أو بالعمل أو بأي شيء إنظار المعسر وهو أن يكون للرجل على آخر دين, والمدين مُعسر فييسر عليه فإن الله ييسر عليه في الدنيا والآخرة, وكذلك من يسر عليه بمساعدته ومعاونته ونحو ذلك.

٥- قال النبيّ (صلّى الله عليه وآله وسّلم):" ومن يُعفُ يُعفُ اللهُ عنه"[٤٦]

من اسم الشرط, فعل الشرط المضارع يعف جواب الشرط المضارع يعف الله فعل الشرط وجواب الشرط كلاهما مضارعان.

والمعنى أنّ من يعفو عن الظلم ويصلح نفسه أولا ثم يصلح بين الناس يحصل على أجره عند الله.

٦- قال النبيّ (صلّى الله عليه وآله وسّلم):" من لم يشكرُ القَليلَ لم يشكر الكثير "[٤٧]

من اسم الشرط, فعل الشرط المضارع المنفي يشكر, جواب الشرط المضارع المنفي يشكر فعل الشرط وجواب الشرط كلاهما مضارعان.

والمعنى أن الإنسان الذي لا يشكر الله سبحانه وتعالى على نعمه التي أنعمها عليه حتى ولو كانت قليلة فإنه لن يشكره على النعم الكثيرة التي قد ينعمها الله عليه بعد ذلك, ومن الواجب أن نعلم كلما شكرنا الله زاد من نعمه علينا وفضله سبحانه وتعالى, وشكر الله عز وجل يكون بالقلب واللسان والجوارح باتباع أوامره وتجنب نواهيه.

---

[٤٦] المواعظ العددية:٢٤.
[٤٧] المواعظ العددية:٢٤.

٧-قال النبيّ (صلّى الله عليه وآله وسّلم):" ومن يَصْبِرْ عَلَى الرَّزِّيةِ يُعوَضَه الله"[٤٨]

من اسم الشرط, فعل الشرط المضارع يصبر, جواب الشرط المضارع يعوضه, فعل الشرط وجواب الشرط كلاهما مضارعان.

والمعنى مَن صبر على المصيبة الشديدة أو العظيمة التي مهما كان لا يمكن جبرها ولا نسيانها فإنّ الله سبحانه وتعالى يعوّضه على قدر صبره .

٨- قال النبيّ (صلّى الله عليه وآله وسّلم):" من يكظم يأجره الله"[٤٩]

من اسم الشرط, فعل الشرط المضارع يكظم, جواب الشرط المضارع يأجره, فعل الشرط وجواب الشرط كلاهما مضارعان.

والمعنى أنّ كظم الغيظ من مكارم الأخلاق, ويؤدي ثمرة عظيمة في حياة الناس والتحامها وتآلفهم وانخراطهم في أعمالهم وبين بعضهم في مجتمعاتهم وأسرهم, بشكل إيجابي فكظم الغيظ صفة محبّبة إلى الله ويأجِر عليها.

الخَاتِمة

بعد هذه الرحلة في دراسة(مَنْ الشرطية في كتاب المواعظ العدديّة)يخرج البحث بالنتائج الآتية:

١- الأسلوب الشرطي هو تركيب يُظهر العلاقة بين جملتين مترابطتين, وله ثلاثة مكونات رئيسة. هي أداة الشرط وجملة الشرط وجملة الجواب التي تعبر عن تحقيق النتيجة.

---

[٤٨] المواعظ العددية:٢٥.

[٤٩] المواعظ العددية:٢٤.

٢- ترتبط جملة الشرط والجواب بأفعال تكون في صيغتي المضارع أوالماضي، أو يكون أحدهما ماضيا والآخر مضارعا أو على العكس.

٣- مَنْ التي تستخدم للعاقل تُعرب بِحَسب السياق وهي تربط بين حدثين حيث يتوقف وقوع الحدث الثاني على وقوع الأول فإذا لم يحدث الشرط لا تتحقق النتيجة المرتبطة بها.

٤- كتاب المواعظ العددية رسالة, دالة على العدد في الأحاديث النبوية والاخبار المعطاء والمواعظ والآثار الواردة عن الائمة الأطهار .

٥- وردت (مَن) مع الأفعال الماضية في ثمانية وعشرون موضعاً لأنّ الموضع الأول فيه شاهدان.

٦- جاءت (مَن) مع الأفعال المضارعة في ثمانية مواضع وبهذا تكون مواضع ورودها مع الأفعال المضارعة قليلة بالنسبة إلى النوع الأوّل المذكور آنفًا. فضلا عن ورودها في موضع واحد كان فيه الفعل الأول (فعل الشرط) ماضيًا والثاني (جواب الشرط) مضارعًا, وقد أدت تلك الأحاديث غرضًا تربويًا تهذيبيًّا وتعليميًا للنفس البشريّة، وقد تجلّى في سياقاتها كافّة.

المصادر والمراجع

١. أمل الآمل-الحر العاملي، محمد بن الحسن الحسيني(ت١١٠٤ه) تحقيق: أحمد الحسيني، الناشر دار احياء التراث العربي ,الطبعة الاولى ,١٤٣١ه.

II. ترجمة ابن القاسم في كتاب أمل الآمل- للحر العاملي- ,تحقيق : السيد أحمد الحسيني- مكتبة الأندلس بغداد,١٩٧٩م.

III. الذريعة الى تصانيف الشيعة آغا بزرگ الطهراني, مؤسسة وطبع ونشر أستان قدس الرضوي, دار الاضواء بيروت ,١٩٩٩م.

IV. شرح الرضي على الكافية ,محمد بن الحسن الاسترابادي,تحقيق :يوسف حسن عمر,منشورات جامعة قار يونس,بنغازي,ليبيا,٢٠٠٦م.

V. شرح المفصل للزمخشري , يعيش بن علي ابن يعيش أبي السرايا محمد بن علي- أبو البقاء - قدم له الدكتور إميل بديع يعقوب- دار العلمية بيروت لبنان- الطبعة الأولى ١٢٤٤,هـ ٢٠٠١.

VI. شرح شذور الذهب, ابن هشام الأنصاري , تحقيق : عبدالغني الدقر الشركة المتحدة للتوزيع – دمشق ,الطبعة الأولى , ١٩٨٤.

VII. الصاحبي في فقه اللغة , أحمد بن فارس(ت٣٩٥هـ) ,المكتبة اللغوية العربية,بيروت,١٩٦٣.

VIII. الكنى والألقاب- الشيخ عباس القمي - مطبعة العرفان صيدا ,تاريخ الاصدار ١٣٩٧هـ .

IX. اللمع في العربية: أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي النحوي ,(ت٣٩٢هـ), تحقيق : فائز فارس, دار الكتب الثقافية - الكويت , ١٩٧٢.

X. مغني اللبيب عن كتب الأعاريب, جمال الدين أبو محمد عبدالله بن يوسف بن هشام الأنصاري, الطبعة الأولى, دار القلم الدمشقية ,دمشق,٢٠٠٥.

XI. المقتضب, محمد بن يزيد بن عبد الأكبر الثمالي الأزدي - أبو العباس المعروف بالمبرد- تحقيق محمد عبد الخالق عضيمة - عالم الكتب بيروت (د.ت).

XII. المواعظ العددية, السيد المحّدث محمد بن حسن الحسيني العاملي (ت ١٠٥٨ھ) حرّر الكتاب: حضره آية الله الحاج الميرزآ علي المشكيني الادربيلي، تحقيق :آية الله علي الاحمدي الميانجي ,الطبعة السادسة, تاريخ النشر ١٧ربيع الاول ١٤١٩ھ.

XIII. هدية العارفين المؤلف البابانى إسماعيل باشا البغدادي- طبع بعناية وكالة المعارف الجليلة- دار إحياء التراث العربي بيروت لبنان,(د.ت).

XIV. همع الهوامع في شرح جمع الجوامع - عبد الرحمن بن أبي جلال الدين السيوطي - تحقيق :عبد الحميد هنداوي - مكتبة التوقعية, مصر,١٤٠٥هـ.

.... ***** ....

تفسير الجهاد في ضوء كتابات أبي الكلام آزاد

الدكتور شفيق الإسلام بن ظل الرحمن *

الملخص:

كان أبو الكلام آزاد (1958-1888) واحدًا من أبرز العلماء والباحثين المسلمين في الهند، إلى جانب كونه زعيمًا سياسيًا هنديًا بارزًا، ناضل طوال حياته من أجل تحرير بلاده من الاستعمار البريطاني وتحقيق استقلالها. وقد ترك إرثًا فكريًا غنيًا، فقد جمع بين العلم الشرعي والسياسة والفقه الاجتماعي، وبرز في أبحاثه ودراساته حول الإسلام وقيمه، لا سيما فيما يتعلق بمفهوم الجهاد الإسلامي. في مقالتنا هذه حاولنا تقديم ملخص وتحليل لأفكار أبي الكلام آزاد حول الجهاد، مع التركيز على معنى كلمة "الجهاد" في اللغة العربية والتمييز بينها وبين المصطلحات الأخرى المتعلقة بالحرب والقتال. كما سلطنا الضوء على أحكام مشروعية القتال في الإسلام كما بيّنها في كتاباته ومقالاته، مبينًا الظروف التي يُباح فيها القتال، وأهمية فهم الجهاد ليس كعدوان، بل كوسيلة للحفاظ على الدين والعدل والدفاع عن المجتمع.

كما أشار أبو الكلام آزاد إلى البُعد الأخلاقي والإنساني للجهاد، موضحًا أنه لا ينبغي أن يُفهم على نحو ضيق أو استغلالي، بل هو جزء من النظام الأخلاقي والقيمي للإسلام، يهدف إلى حماية الحقوق وإقرار العدل. ويُظهر تحليله دقة لغوية وفهمًا عميقًا لمصطلحات اللغة العربية، مفرّقًا بين الجهاد بمعناه الشرعي والواجب الديني وبين الحروب المادية التي لا تقوم على أسس مشروعة أو عادلة. بهذا، يقدم أبو الكلام آزاد رؤية متوازنة ومستنيرة للجهاد، تجمع بين الفقه الإسلامي والمعايير الأخلاقية والسياسية، مما يجعل فكره مرجعًا هامًا لفهم الإسلام كدين دعوة للعدل والدفاع المشروع عن الحقوق، ويعكس أيضًا دوره كعالم ومصلح سياسي واجتماعي يسعى لتحقيق مصلحة الأمة والمجتمع.

---

* الأستاذ المساعد بقسم اللغة العربية، كلية البنات الحكومية العامة للبكالوريوس، كولكاتا، الهند، البريد الإلكتروني: shafiqjnu@gmail.com

الكلمات المفتاحية: الحرب, الجهاد, القتال, الإسلام, العرب, أبو الكلام أزاد

مازالت الحرب أداة فاصلة للسيادة والسلطة في معظم أدوار التاريخ البشري ولم يزل الصراع أداة وحيدة للبقاء والنماء في عالم الحيوانات والجمادات؛ فحيوان كبير يغذي نفسه بحيوان صغير ونبات أقوى ينمو على حساب نبات أضعف. فسؤال مهم قد يجول في خواطر العقلاء ويشغل المفكرين, وهو: كيف وجدت الحرب على أديم الأرض أو كيف وقعت الحرب الأولى في التاريخ الإنساني في هذه الدنيا؟ وما رأي أبو الكلام آزاد في ذلك؟

أسباب وقوع الحروب الأولى في التاريخ البشري:

يرى أبو الكلام آزاد: أن الإنسان في أقدم عصور التاريخ كان يتغذى على أوراق الأشجار وفواكهها ويشرب من العيون والأنهار. وعند نفاد هذه الأشياء, كان الإنسان القديم يأخذ الحيوانات الضعيفة السهلة المنال ويأكلها بدون أن يطبخها؛ لإنه لم يعرف فن الطبخ في تلك الأيام الموغلة في القدم. وعند انتهاء الحيوانات, كان الإنسان ينتقل من ذلك المكان إلى مكان آخر يتوفر فيه الغذاء الحيواني له.

كان هؤلاء الناس يختارون مكانا قريبا من الماء ليسهل شرب الماء ويتمكنوا من الحصول على عدد كاف من الحيوانات والأشجار للأكل. وهكذا قضى الإنسان أياما غير قليلة في الغابات عائشين عيشة البداوة. وفي هذه المرحلة من الزمان وصلت أسرتان أو أكثر إلى مكان واحد أحيانا.

وبما أن الإنسان خلق مغرضا, فودت كل من الأسر أن تقيم هناك وأن تغادر الأسر الأخرى, ولكن لم هي تغادر المكان نفسها. ولم يقدروا على أن يصلوا إلى أية نتيجة بالحوار الشفهي, وصار

الأمر أسوأ فاستخدموا الأسلحة الطبيعية البسيطة وهي الأسنان والأيدي والأرجل. وفي أغلب الظن أن الحرب الأولى في هذه الدنيا وقعت هكذا [١].

ومن الأسباب الأخرى في نشأة الحروب الأولى أن المجاعة والأمراض علّمتا الإنسان أنه من الاحتياط أن يجمع من وسائل العيش ما أمكن, ودفعته الرغبة فيها إلى أن يفكر في نزع وسائل العيش التي يملكها الآخرون. فكونت كل أسرة مع الأسر الأخرى القريبة منها عصابات, وبدأت تهجم على وسائل العيش التي تحت تصرف الآخرين. واتحدت المجموعات الصغيرة للذود عن نفسها أو للغارة على غيرها. وهكذا تحولت هذه العصائب الصغيرة إلى جيوش كبيرة, وأخذت تدور رحى الحروب الكبيرة مكان الغارات الصغيرة [٢].

والسؤال الآن, ما هو منشأ الحرب أو من أين تولد؟

منشأ الحروب:

يرى أبو الكلام آزاد أن منشأها الأثرة وحب الذات خلافا لما ذهب إليه نابليون أن الحرب منبعها الوحشية. ويستدل آزاد على ذلك بوقوع الحرب العالمية الأولى في أوربا المتحضرة؛ فكانت أوربا في ذروة كمالها الحضاري عند نشوبها [٣].

ويزيد آزاد في شرح موقفه المذكور كما يلي:

"منبع الحرب هو محاولة الإنسان الأنانية فقط للحصول على وسائل العيش والسؤدد. إن المدنية جعلت العيش ممتعا وثمينا للغاية. ومن الواضح أنه كلما كانت الحياة صناعية, اقتضت

[١] يراجع: آزاد، أبو الكلام، *انتخاب الهلال* (منتخبات من مجلة *الهلال* الأردية)، (١٩٨٧م) ص ٢٥١-٢٥٢.
[٢] يراجع: *انتخاب الهلال*، مصدر سابق، ص ٢٥٢-٢٥٣.
[٣] يراجع: *انتخاب الهلال*، مصدر سابق، ص ٢٥٤-٢٥٥.

مزيدا من وسائل العيش, وكلما كثرت هذه الحوائج حاول الإنسان بنشاط أكثر للحصول عليها" [٤]. وتتطلب هذه المحاولات بعض الأحيان أن يتذرع الإنسان بالرذائل بدلا من الفضائل. فتتحول هذه الجهود بشكل طبيعي إلى العنف, والأعمال الإجرامية والحروب. فالمدنية, في رأي آزاد, لا توقف الحروب بل تمهد سبيلها وتولدها. ودائما تترقب دولة الفرصة للهجوم على دولة أخرى مثل الهرة تترقب الجرذ.

و"إذا أرادت دولة أن تحتل دولة أخرى, فكرت أولا أهي تستطيع أن تغلبها أم لا. إن تقدرْ على أن تغلبها, تبحثْ عن مبرر أيا كان ثم تعلنْ عن الحرب ضدها؛ وعند عدم القدرة على غلبتها لا تفكر في الحرب ضدها رغم وجود مبررات أقوى [٥]".

بيد أن من إيجابيات الدول الحديثة أنها تحظر أمورا في الحروب.

أمور محظورة في حروب الدول الحديثة:

رغم وجود التحاسد والتباغض والتحارب بين الدول الحديثة, تحظر أمور في حروبها, ومن أهمها ما يلي:

١. جرح العدو بعد استسلامه
٢. الهجوم على الجرحى
٣. رفض طلب الأمان من العدو
٤. إهانة العدو وتعذيبه أثناء حبسه
٥. الهجوم على العدو بغتة

[٤] يراجع: *انتخاب الهلال*، مصدر سابق، ص ٢٥٦.
[٥] قول ناقد ومؤرخ شهير نقله أبو الكلام آزاد في *انتخاب الهلال*، ص ٢٥٩، و لم يحله إلى أي مصدر.

٦. استخدام أناس يتألم به جرحى الأعداء بدون أي فائدة

٧. استخدام السهام المسمومة والزجاج المسحوق

٨. استخدام القنابل عندما تكون الفئتان المتحاربتان من المسيحيين

٩. استخدام القنابل التي وزنها أكثر من ٤٠٠ كيلوغرام

١٠. استخدام السم، سواء أكان بمزجه بماء الآبار، أو العيون أو الأنهار وما إلى ذلك، أو خلطه بالطعام أو أن تبرد الأسلحة فيه.

١١. شن هجوم بغتة بدون إعلان مسبق عن الحرب.

١٢. الكذب (والتزوير في بث الأخبار الكاذبة عن الفتح والانتصار ممنوع بشدة).

١٣. نقض العهد

١٤. رفع الرايات الحمراء (التي هي علامة سيارات الإسعاف) على سيارات البضائع،

١٥. قصف الموانئ التجارية

١٦. تشهير السيوف على النساء والأطفال و الشيوخ [٦].

والجدير بالذكر هنا أن الأمور النافعة من قوانين الحرب المذكورة أعلاه قد أعلن عنها الإسلام قبل ١٤ قرنا.

علاوة على ذلك، إن القوانين التي ذكرناها آنفا والتي صاغتها الدول الحديثة أو استمدتها من قوانين الحرب في الإسلام، هل أطاعتها هذه الدول الحديثة؟ كلا! فيحدثنا التاريخ أنه عندما دارت رحى الحرب بين فئتين غير متساويتين في القوة فقدت قوانين الحرب قوتها وصلاحيتها،

[٦] يراجع: *انتخاب الهلال*، مصدر سابق، ص ٢٦٧-٢٦٨.

واستخدمت الفئة الأقوى جميع الوسائل التي رأتها مجدية لهزم الفئة المعادية الأضعف. ومن أمثلة ذلك، عندما دارت رحى الحرب بين الإنجليز وفئة بُوْهْرا، استخدم الأول القنبلة التي كانت ممنوعة الاستعمال في قوانين الحرب الحديثة؛ فالرصاصات المصنوعة في دم في غرب البنغال سلاح شديد الدمار محظور الاستعمال، لكن الحكومة البريطانية في الهند استخدمتها في سنة ١٨٥٧م ضد المقاتلين الهنود؛ ولا يجوز الاستمرار على القتال، بعد استسلام العدو، ولكن المدافع الروسية استمرت على قصف بلون لنصف ساعة بعد استسلامها؛ وقصف الموانئ التجارية ممنوعة ولكن شاطئ بيروت تعرض لقصف إيطاليا في ١٩١١م. ومن المستحسن أن يُذكر هنا قول الفيلسوف سولن: القانون شبكة العنكبوت؛ تغلب ما هو أضعف منها وتنقطع بيد ما هو أقوى منها[٧].

الجهاد:

لا توجد أي علاقة بين كلمتي "الحرب" و"الجهاد" ولا تتشابهان في أي حرف هجائي وتختلف معانيهما اللغوية اختلافا أكثر [٨]. "ولكن رغم كل هذه التباينات، والتضادات [بين معاني الكلمتين)، تظن أوربا أن الكلمتين مترادفتان. فمتى يُذكَر الإسلام عند أوربي، تتمثلْ له قائمة طويلة للحروب، ويمر بعينيه مشهد دموي للوحشية، وإراقة الدماء، والتدمير والفوضى. ومتى ينظر إلى الإسلام، يتصلْ مجرى عينيه بتيارات الدماء، وتتمثلْ له الإماء السافرات العاريات

[٧] يراجع: *انتخاب الهلال*، مصدر سابق، ص ٢٦٩
[٨] يراجع: يراجع: *انتخاب الهلال*، مصدر سابق، ص ٢٧٠

القائمات في الصفوف وتتمثلْ أمامه كومةً لخزائنَ مدفونة وغير مدفونة يجمعها ويكدسها كل واحد من المجاهدين أولي الطمع والجشع" [٩].

يرى أبو الكلام آزاد أنه يمكن الإجابة على أسئلة وشبهات الأوروبيين في هذا الأمر بتاريخهم القديم والحديث بكل سهولة. فكل صفحة من تاريخ الحروب الصليبية المذكرة بالجنون الديني الأوربي، رداء من الدماء غطّى السلام العالمي لمدة من الزمن [١٠]. ويقول: "إن ساحة الحرب الأوروبية في هذه الأيام مثل ساحة يوم القيامة، التي ترتفع من ثغور مدافعها الأصوات التالية المحدثة للزلزال:

"يَا أَيُّهَا النّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ ۚ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيْمٌ (١) يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمْلٍ حَمْلَهَا وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَى وَمَا هُمْ بِسُكَارَى وَلَكِنَّ عَذَابَ اللهِ شَدِيْدٌ" [١١].

يمكن أن يسأل سائل: لماذا شرع الجهاد في الإسلام؟ فلفهم مشروعية الجهاد في الشريعة الإسلامية، في رأي آزاد، من المستحسن أن نراجع تاريخ الجاهلية حيث بزغت شمس الإسلام. فمن خصائص الحرب في الجاهلية ما يلي:

١. كانت نساء العدو تُعَرَّين بشكل عام ويفتخر به الجاهليون بشكل علني. ولذا كانت العرب في العصر الجاهلي تظن أن واجبهم الأكبر ومفاخرهم العظمى هو حفظ نسائهم من الوقوع في أيدي العدو [١٢].

---

[٩] *انتخاب الهلال*، مصدر سابق
[١٠] راجع: نفس المصدر، ص ٢٧١-٢٧٢
[١١] سورة الحج: ١ و ٢؛ و*انتخاب الهلال، ص* ٢٧٢
[١٢] كما قال الشاعر الجاهلي عمرو بن كلثوم التغلبي:

٢. جرّ جثامين الأعداء في ساحة الحرب بهدف الإذلال والإخزاء.

٣. المثلة بقطع أعضاء العدو من الأنوف والآذان لتشويه صورته.

٤. إحراق العدو حيا. وكان يعتبر هذا العمل إنجازا كبيرا. فألقى شخص جماعة في النار, فلقبته العرب بـ"محرق". وهكذا وجد في تاريخ الحروب العربي تلميح جديد. فيقول شاعر في مدح أبطال عرب:

كانوا على الأعداء نار "محرق"

ولقومهم حرما من الأحرام [١٣].

علاوة على ذلك, "نشأت للحرب عند العرب, مئات من الألفاظ, والأمثال, والتعبيرات والاستعارات. ولكن كلها كانت مناسبة لحرب همجية فقط؛ ولم يكن من المناسب أن تقبلها أمة متحضرة, ونظام متطور, ودين محب للصلح وداع إلى السلام الاجتماعي" [١٤]. فثار الإسلام على واقع الحرب آنذاك وهجر جميع الكلمات والأمثال التي كانت مستعملة في العصر الجاهلي, واستخدم لفظة بسيطة جدا تليق بالغزوات الإسلامية وهي "الجهاد". لم تظهر فيها عواطف الحقد, والغضب ولم تُر فيها عمليات الهدم والنهب وكذلك لم توجد فيها رائحة الوحشية مثلما وجدت في كلمتي الحرب والقتال وأمثالهما. ولكن الكلمة كانت تدل على سعي للوصول إلى هدف سام سواء أكان ذلك باستخدام القوة, أم كان باللسان, أم بأعمال الجوارح أم بالسيف المسلول.

يقتن جيادنا و يقلن لستم بعولتنا إن لا تمنعونا

[١٣] يراجع: *انتخاب الهلال*، مصدر سابق، ص ٢٧٣-٢٧٤

[١٤] يراجع: *انتخاب الهلال*، مصدر سابق، ص ٢٨٠-٢٨١

استعمل *القرآن الكريم* الكلمة المذكورة بدلا من كلمة "الحرب" في جميع الأماكن. وفي اصطلاح القرآن الكريم, لا تدل هذه الكلمة على القتال وإراقة الدماء بل تتجاوز إلى معان أخرى تدل على الإيثار, والصبر, والصمود, وتطهير الجنان والأخلاقُ الفاضلة, بشكل عام". فيقول الله ـ عز و جل ـ في *القرآن الكريم*: {لكن الرسول والذين آمنوا معه جاهدوا بأموالهم وأنفسهم وأولئك لهم الخيرات وأولئك هم المفلحون} [١٥].

ويقول أيضا:{والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وإن الله لمع المحسنين}.[١٦]

إن الجهاد بالنفس الذي ذكره الله عز وجل في الآية المذكورة آنفا, قد شرحه النبي (صلى الله عليه وسلم) في حديث جبريل, قائلا: "... أن تعبد الله كأنك تراه؛ فإن لم تكن تراه فإنه يراك". وتشرحه آيات قرآنيات أخرى مثل {ثم إن ربك للذين هاجروا من بعد ما فتنوا ثم جاهدوا وصبروا إن ربك من بعدها لغفور رحيم.} [١٧] , و{وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر.} [١٨] و{إن الله يحب الذين يقاتلون في سبيله صفا كأنهم بنيان مرصوص} [١٩].

يرى أبو الكلام أزاد أن هذه الآيات تدل على أن الأغراض المنشودة من الجهاد في الإسلام: الصبر, والصمود, والاستقامة والإيثار, ولا مجال فيه للحقد, والغضب, وأخذ الثأر والحصول على الغنائم. فهذه أمور عرضية لا علاقة لها بأغراض الجهاد وإن أغراضها أسمى وأهم من هذه الأمور. كما جاء في حديث:

---

[١٥] سورة التوبة: ٨٨
[١٦] سورة العنكبوت: ٦٩
[١٧] سورة النحل: ١١١
[١٨] سورة العصر: ٣
[١٩] سورة الصف: ٤

" فلما كان بدر وقعوا في الغنائم قبل أن تحل لهم. فأنزل الله: {لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم} (٢٠)"[٢١].

فثبت بهذا الحديث أن الغنيمة كانت محرمة في أوائل الغزوات الإسلامية ولا مجال لعواطف الثأر في الحروب الإسلامية, كما خاطب الله –عز وجل- نبيه (صلى الله عليه وسلم) بقوله: {ليس لك من الأمر شيء أو يتوب عليهم أو يعذبهم فإنهم ظالمون} [٢٢].

كان سلوك المقاتلين في العصر الجاهلي سئيا بشعا. فكان الغدر من الخصائص الأساسية للحرب. وكانت تقتل النساء والأطفال والرسل والخدام, وكان الأعداء يحرقون أحياء بالنار وتصنع العقود بأنوفهم وآذانهم بعد قطعها. وكانوا يقتلون صبرا [٢٣]. وكان نهب أموال الناس في الطرق أمرا شائعا. ولكن الإسلام غير واقع الحرب هذا ومحا جميع الأعمال الشنيعة والتقاليد القبيحة السائدة في ذلك العصر: فقال الرسول (عليه الصلاة والسلام): "لكل غادر لواء يوم القيامة, يعرف به يقال هذا غدرة فلان" [٢٤]. وجاء في حديث آخر: " إن امرأة وجدت في بعض مغازي رسول الله (صلى الله عليه وسلم) مقتولة. فأنكر رسول الله قتل النساء والصبيان" [٢٥]. ولما جاء رسول مسيلمة الكذاب: قال النبي (صلى الله عليه وسلم): "لولا أن الرسل لا تقتل لضربت أعناقكما" [٢٦]. وقال الرسول (عليه الصلاة والسلام) بمناسبة أخرى: "لا تقتلن امرأة ولا

---

[٢٠] سورة الأنفال: ٦٨
[٢١] *جامع الترمذي* مع تحفة الأحوذي، أبواب تفسير القرآن، باب: ومن سورة الأنفال، رقم الحديث: ٥٠٧٩
[٢٢] آل عمران: ١٢٨
[٢٣] أي: مربوطين ومشدودين
[٢٤] *صحيح مسلم بشرح النووي*،كتاب الجهاد والسير، باب تحريم الغدر، رقم الحديث: ١٧٣٥
[٢٥] *صحيح مسلم بشرح النووي*، مصدر سابق، رقم الحديث: ١٧٤٤
[٢٦] *عون المعبود على سنن أبي داود*، كتاب الجهاد، باب في الرسل، رقم الحديث: ٢٧٦١

عتيق" [٢٧]؛ كما نهى (صلى الله عليه وسلم) عن إحراق العدو, قائلا: "لا ينبغي أن يعذب بالنار إلا رب النار" [٢٨].

يقارن آزاد بين هذه الأخلاق الفاضلة التي يجب مراعاتها أثناء الحرب حسب تعاليم الإسلام السمحة وبين أخلاق أوربا المتحضرة إبان صدور مجلة *الهلال*, فيقول: "الله أكبر! كانت هذه أخلاق العرب الساكنين في البوادي في القرن السابع الميلادي التي لا نظير لها في ساحات بلجيكا المتحضرة في هذه الأيام" [٢٩].

ونهى رسول الله (صلى الله عليه و سلم) عن النهب, قائلا: "إن النهبة ليست بأحل من الميتة" [٣٠].

يرا آزاد أن ثمةَ أمور تميز الحضارة من الوحشية. فكان العرب في الجاهلية مثلا يرفعون أصواتهم في ساحة الحرب مثل الرومان وأمم أخرى ولذا أطلقت كلمة الوغى على الحرب في لغة الضاد. فيقول شاعر جاهلي:

قد صخبت معن بجَمْعٍ ذي لَجَبٍ [٣١]

قيسا وعبدانهم بالمنتهب.

ولكن الإسلام جاء بالهدوء والوقار في غزواته. فأخرج أبو داود أنه: "كان أصحاب النبي (صلى الله عليه وسلم) يكرهون الصوت عند القتال" [٣٢]. ذات مرة, في غزوة من الغزوات, رفع الصحابة

[٢٧] أخرجه أبو داود ورقم الحديث ٢٦٦٩ ولكن بألفاظ " لا تقتلن امرأة و لا عسيفا".
[٢٨] *عون المعبود على سنن أبي داود*، مصدر سابق، رقم الحديث ٢٦٧٥
[٢٩] *انتخاب الهلال*، مصدر سابق، ص ٢٨٦
[٣٠] *عون المعبود على سنن أبي داود*، مصدر سابق، رقم الحديث ٢٧٠٥؛ صححه الشوكاني
[٣١] لَجَب: ارتفاع أصوات الأبطال واختلاطها
[٣٢] *عون المعبود على سنن أبي داود*، مصدر سابق، رقم الحديث ٢٦٥٦؛ صحيح موقوف

أصواتهم بالتهليل والتكبير, فقال لهم النبي (صلى الله عليه وسلم): "اربعوا على أنفسكم؛ إنكم لا تدعون أصم"[٣٣]. وكانت العرب تفتخر بانتظارهم في العصر ما قبل الإسلام الحرب, والصراع, والنهب والسلب؛ وأصبح هذا الانتظار من خصائص العرب القومية. فيقول شاعر من شعراء العصر الجاهلي:

فلئن بقيت لا أحلن بغزوة

تحوي الغنائم أو يموت كريم [٣٤].

لكن الرسول (عليه الصلاة والسلام) نهى أصحابه عن مثل هذا الانتظار للحرب ومثل هذا الطمع في الغنائم, قائلا: "لا تتمنوا لقاء العدو؛ فإذا لقيتموهم فاصبروا" [٣٥].

كانت كلمة "الحرب" تطلق على هذه الفعال الشنيعة والجرائم البشعة. وقدمت العرب نموذج الحرب هذا بشكل عملي كما قدمته الأمم الأخرى في العالم. ولكن الإسلام محا آثارها واستبدلها بنظام مدني جديد. فلا يمكن أن تطلق كلمة الحرب على الجهاد الإسلامي لا لغة ولا حقيقة. ولذا لم تستخدم كلمة الحرب في معنى الجهاد في أي موضع من *القرآن الكريم*. وأما كلمة "القتال" فقد استخدمت للتعبير عن شكل مخصوص من أشكال الجهاد. والنسبة بين كلمتي "الجهاد" و"القتال" نسبة عموم وخصوص.

[٣٣] العسقلاني، ابن حجر، *فتح الباري بشرح صحيح البخاري*، كتاب المغازي، باب غزوة خيبر، رقم الحديث: ٤٢٠٥
[٣٤] *انتخاب الهلال*، مصدر سابق، ص ٢٨٨
[٣٥] *صحيح مسلم بشرح النووي*، مصدر سابق، كتاب الجهاد والسير، باب كراهية لقاء العدو والأمر بالصبر عند اللقاء، رقم الحديث ١٧٤١

قال الله -عز وجل - في *القرآن الكريم*: {فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم} [٣٦]، وقال: {واقتلوهم حيث ثقفتموهم وأخرجوهم من حيث أخرجوكم} [٣٧]. فما المراد بقتل الكفار والمشركين هنا؟ فيرى إمام الهند أبو الكلام آزاد أن آيات أخرى تدل على أن التعبير بهذه الطريقة هو من قبيل مشاكلة اللفظة باللفظ, وذلك لإحداث التأكيد في الكلام. فيقول الله تعالى: {ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين} [٣٨]. والحقيقة أن الله غير ماكر. وإنما أجاب الله على فعال الكفار الشنيعة بهذه الطريقة. وقال الله عزوجل: {جزاء سيئة سيئة مثلها} [٣٩]. ولكن الواقع أن جزاء السيئة ليس بسيئة؛ غير أن السيئة تنتج عن السيئة طبقا لقانون العدل الإلهي. فكما لا يعني مكر الله المكر الحقيقي, كذلك لا تعني كلمة القتال هنا القتال العام الذي مارسته في الماضي وتمارسه اليوم الأمم والقبائل والجماعات. كما يقول الله عز وجل: {فإن قاتلوكم فاقتلوهم} [٤٠]. حتى عند عدم تسليم التفسير المذكور, لا يلزم من معنى الآية أن القتال من أغراض الجهاد, بل القتال ضد الكفار هنا نتيجة لأعمالهم الشنيعة. كما يتضح ذلك من آية أخرى: {فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم واتقوا الله واعلموا أن الله مع المتقين} [٤١].

النتائج:

بعد دراسة كتابات آزاد عن الجهاد الإسلامي, توصلنا إلى النتائج التالية:

---

[٣٦] سورة التوبة: ٥
[٣٧] سورة البقرة: ١٩١
[٣٨] سورة آل عمران: ٥٤
[٣٩] سورة الشورى: ٤٠
[٤٠] سورة البقرة: ١٩١
[٤١] سورة البقرة: ١٩٤؛ يراجع: *انتخاب الهلال*، ص ٢٨٩-٢٩٠

إن من أسباب وقوع الحرب, الأثرة, وحب الذات والمدنية خلافا لما زعم نابليون أن منشأ الحرب, الوحشية. رغم وقوع حروب طاحنة كثيرة في العصر الحديث, تحظر أمور في الحروب الحديثة وأكثرها قد منع عنها الإسلام قبل ١٤ قرنا. ولكن الدول الحديثة لم تحترم قوانين الحرب التي وضعتها. علاوة على ذلك, هناك فرق كبير بين الحرب والجهاد, خلافا لما تظن أوربا. أما سبب مشروعية الجهاد في الشريعة الإسلامية فهو ما يلي: كانت كلمات كثيرة تستعمل للحرب في العصر الجاهلي، وكل هذه الكلمات كانت مناسبة للحروب الهمجية فقط, ولم تكن تصلح لدين محب للصلح وداع إلى السلام. ولذا هجر الإسلام جميع هذه الكلمات وبدأ استخدام " الجهاد" وهي كلمة بسيطة تليق بالغزوات الإسلامية فقط؛ لم تظهر فيها عواطف الحقد والغضب والوحشية مثلما وجدت في الكلمات الجاهلية للحرب. وخلافا لكل هذه الكلمات, تدل لفظة "الجهاد" بشكل عام على الإيثار, والصبر, والصمود, وتطهير الجنان والأخلاق الفاضلة, ولا مجال فيه للحقد, والغضب, وأخذ الثأر وكسب الغنائم. فكلها أمور عرضية ولا علاقة لها بأغراض الجهاد. وبالإضافة إلى ذلك, حرم الإسلام الغدر, والنهب, وإحراق العدو وقتله صبرا, كما حظر قتل النساء والصبيان. وليس ذلك فحسب, بل إن الإسلام جاء بالهدوء والوقار في الحرب كما نهى متبعيه عن الانتظار لها. أما سبب مشروعية القتال في الإسلام, فيقول الله (عزوجل): {جزاء سيئة, سيئة مثلها}. والحقيقة أن جزاء السيئة ليس سيئة, ولكن السيئة تنتج عن السيئة طبقا لقانون العدل الإلهي.

هكذا درس إمام الهند أبو الكلام أزاد الحرب والقتال والجهاد دراسة شاملة مستوعبة مستقصية.

المراجع:

١. القرآن الكريم

٢. آزاد, أبو الكلام, *انتخاب الهلال (منتخبات من مجلة الهلال الأردية)*, (١٩٨٧م), اعتقاد ببلشنغ هاؤس, دهلي الجديدة, الهند

٣. العسقلاني, أحمد بن حجر, *فتح الباري بشرح صحيح الإمام أبي عبد الله محمد بن اسمعيل البخاري*, ج٧, لا تاريخ, ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي, المكتبة السلفية, مصر.

٤. العظيم آبادي, شمس الحق, *عون المعبود على سنن أبي داود*, لا تاريخ, قدم له واعتني به رائد بن صبري ابن أبي علفة, بيت الأفكار الدولية

٥. المباركفوري, محمد عبد الرحمن, *تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي*, ج٨, لا تاريخ, ضبطه وراجع أصوله وصححه عبد الرحمن محمد عثمان, دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع, دمشق, سوريا

7 . *صحيح مسلم بشرح النووي*, ١٤١٤ه/ ١٩٩٤م, مؤسسة قرطبة. طباعة. نشر. توزيع, القاهرة, مصر

.... ***** ....

رحلة العقل والإيمان: مصطفى محمود وشبهات اليسار

غوهر أحمد كمار *
د. طارق أحمد أهنغر*

الملخص

مصطفى محمود مفكر مصري يحتل مكانة مرموقة بين الأوساط العلمية لأعماله التي تشّكل كما هائلا من حيث العدد, والتي تزخر بالقضايا الفكرية المتنوعة. لقد حارب الأفكار التي كانت شائعة في البيئة المصرية حينئذ, مثل: الفكر الإلحادي, والصهيوني, والمادي, فكشف عن زيفها وأبان حقيقتها, وكذلك الشيوعية التي كان مصطفى محمود من مؤيديها في إحدى مراحل حياته حتى انقلب معارضا لها, وصار يهاجم هذا الفكر بكل شدة, وهذا التحوّل الفكري الخاص من حياته يمثّل أهمية بالغة لدرجة أنه يستحق أن يطلق عليه "من الشيوعية إلى الإسلام". يهدف هذا البحث إلى إبراز سفره الفكري هذا, من تأييده إياها إلى معارضتها, وبيان تلك الأسباب والدوافع التي جعلته يهجر هذا الفكر. وقبل أن نلج غمار الموضوع نترك للقارئ قطعة مقتضبة من المقالة حول الشيوعية و تاريخها.

الكلمات المفتاحية: الشيوعية, مصطفى محمود, مصر, الإسلام, الماركسية, الاشتراكية

الشيوعية:

الشيوعية هي مجموعة أفكار وعقائد ورؤى اشتراكية ثورية ماركسية تنادي بضرورة وحتمية إطاحة النظام الرأسمالي وإقامة مجتمع المساواة والعدل في إطار أممي مرتكز على الملكية

* باحث الدكتوراه، جامعة كشمير، الهند، البريد الإلكتروني: gowhar.arscholar@kashmiruniversity.net
* المنسق بقسم اللغة العربية، جامعة كشمير

العامة لوسائل الإنتاج وخال من التمييز الطبقي والاجتماعي, بحيث تختفي الفروق والتفاوتات بين المدينة والريف, وبين العمل الذهني واليدوي, و بين المرأة والرجل, ويتم إلغاء الدولة[١]. ظهرت في ألمانيا على يد كارل ماركس وانجلز اللذان اعتقدا أن التغيير[٢] لا يأتي إلا بالعنف وسفك الدم, يقول ماركس: "العنف هو ممرضة التغيير"[٣] ولا ولادة من دون الدم, وأتى بالفكر المادي التاريخي الذي يعبّر عن خمس مراحل تطور المجتمع فيها, وأعلى مراحلها "الاشتراكية " التي سمّاها أيضا بدكتاتورية العمال, وكما دوّن لنا التاريخ كيف كبت الحزب الشيوعي في روسيا الأفواه الناطقة ضدهم, ولم يتحمّل أية معارضة, أو قليل من الخلاف مجاهرا بدكتاتوريته. وقد عرّف الميداني الشيوعية بأنها: "مذهب فكري يقوم على الإلحاد, وأن المادة هي أساس كل شيء, ويفسّر التارخ بصراع الطبقات, وبالعامل الاقتصادي". [٤]

قاد فلادمير لينن -أحد أتباع ماركس- الثورة البلشفية أو ثورة أكتوبر عام ١٩١٧م ليطبّق الشيوعية كنظام حكم في أرض روسيا, فقام مع جماعته بقتل الناس وحرقهم وإعدامهم حتى عدّت هذه الثورة أكثر الأحداث السياسية عنفا لما نتج عنها من أحداث خطيرة دامية كما يقول المؤرخ سرغي والكاو (Sergie Volkov): "إن البلشفيين قتلوا قرب مليوني شخص بين ١٩١٧م

---

[١] الكيالي، عبد الوهاب: **الموسوعة السياسية**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ، ج: ٣، ص: ٥٣٤

[٢]: التغيير هنا استبدال الرأسمالية بدكتاتورية العاملين الفلاحين

[٣]: Karl Marx's "Capital" (Vols. 1,2,3), Abridged, 1st Edition 2020, FFLCH/USP,Sao Paulo{Brazil}. P: 141

[٤]: مكتب تبيان للدراسات العربية وتحقيق لصاحبه أبو عيسى محمد بن حسين المصري، الموسوعة المفصلة في الفرق والأديان والملل والمذاهب والحركات القديمة والمعاصرة، دار ابن الجوزي، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى ٢٠١١ ، ج:٣، ص: ٩٢٣

و ١٩٢٢م، وكانت هذه الثورة تسمى أيضا بالإرهاب الأحمر"[٥]. أخيرا نجح لينن, فأسس الاتحاد السوفيتي و طبّق الشيوعية.

وأما الشيوعية في العالم العربي فقد نبتت بذورها قبل تأسيس الاتحاد السوفيتي خلال فترة الاستعمار الأوربي وكانت في بدايتها جزء من التأثيرات الفكرية التي جلبها المستعمرون ولم تكن حركة سياسية منظمة ولكن كان لثورة البلشفية التي جلبت بالاتحاد السوفيتي أثر كبير في نشرها تنظيميا في عدة بلدان عربية[٦] فتأسس "الحزب الشيوعي المصري" في (١٦ أغسطس ١٩٢١م)[٧] ، في نفس السنة التي ولد فيها مصطفى محمود.

تأثير الشيوعية في مصطفى محمود

عاش مصطفى محمود في مرحلة كانت المادية سائدة ورائدة فيها, وكانت الغيبيات تُرفض, أمور الدين تُستخف، وكان أمرا طبيعيا أن يتأثر مصطفى محمود بما حوله حتى وقع في الفكر الشيوعي, غير أنه شاع بين الخاصة والعامة أنه لم يقتنع بهذا الفكر قط لكنه صرّح بذلك نفسه قائلا: "حينما بدأت أكتب في الخمسينيات كانت الماركسية هي موضة الشباب الثائر في ذلك الوقت, و كنا نقرأ منشوراتها في نهم فتحرك مثالياتنا بما تعدّ به من فردوس أرضي و عدالة و رخاء و غذاء و كساء للعامل و الفلاح, و محاربة للإقطاع و الاستغلال و تحرير للجماهير"[٨] ويقول في موضع آخر: "هذا هو السر الحقيقي في أنني بدأت بالفكر المادي لأنني بدأت بالمسلمات

[٥]: https://www.russiaislove.com/history/329091-how-many-lives-claimed-red-terror, Written by Alexey Timofeychev on Sept. 07, 2018

[٦] صقر، حاتم، الشيوعية في العالم العربي، دار المدى، بغداد-العراق، الطبعة الثالثة، ٢٠١١ص١٣-٥٧

[٧] ياسين، عبد القادر، الحركة الشيوعية المصرية؛ الجذور-القسمات-المآل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١١، ص١٥

[٨]: محمود، مصطفى، لماذا رفضت الماركسية، دار المعارف، القاهرة، مصر، ص٧

الأولية العلمية و من هنا بدأت أتعاطف مع الفكر المادي في كتابي الأول "الله والإنسان" ، بل و تعاطفت مع الماركسيين على الرغم من أنني لم أدخل يوما معهم أو حتى ضدهم في تنظيم, و لكن حدث ذلك بحكم البداية.. بحكم تعاطفي مع الموقف العلمي والمادي, والفكر المادي الجدلي.. حدث ذلك حين كتبت هذاالكتاب في عام ١٩٥٤م , ثم صدر بعد ذلك عام ١٩٥٦م, ولكن منذ عام ١٩٥٧م دخلت في مرحلة جديدة و طويلة مع النفس"[٩] وهذا الكتاب " الله و الإنسان" صودر من قبل الحكومة لإثارة ضجة كبرى في البيئة المصرية حتى اتهم بالإلحاد"[١٠]. دعا فيه إلى المادية البحتة و هاجم على الأديان كلها, و تكلم في القدر, و مجّد الغربيين و فلاسفتهم, و دعا علنيا و رمزيا إلى الشيوعية دون أن ينضم رسميا إلى جماعتهم, و لكنه تراجع عما عرضه في هذا الكتاب كما يقول: " و هذا ما قالته رحلتي الفكرية الطويلة.. من بدايتها المزهوة في كتاب "الله و الإنسان" إلى وقفتها الخاشعة على أبواب القرآن..." [١١]

دفاع مصطفى محمود عن أفكار الشيوعية واعتقاداتها

كما ذكرنا آنفا أن مصطفى محمود كان متأثرا بالأفكار الشيوعية حسب اعترافه به في مقابلة مع محمود فوزي, ولكنه لم يتوقف عند التأثر فقط, بل كتب مقالات عديدة تدعم أفكارها واعتقاداتها كما هو موضح أدناه:

تبجيل المادية: إن المادية هي أساس الفكر الماركسي, و تأتي بالفكرة أن الواقع يمكن تفسيره ماديا فقط, وأنه لا توجد حقيقة تتجاوز الطبيعة المادية للعالم, لذا أنكرت الروحانية والأديان كما

[٩] : فوزي، محمود، اعترافات مصطفى محمود، دار النشر هاتييه، الجيزة، مصر، ص:٢٤

[١٠] المصدر نفسه، ص: ٦١

[١١] : محمود، مصطفى، رحلتي من الشك إلى الإيمان، دار المعارف، القاهرة، مصر، ص٥٤

أنكرت جميع الفلسفات التي فسّرت عن الحقائق فوق المادية. فقدمت المادية التاريخية, والمادية الجدلية التي تأثر بها مصطفى محمود حتى قال "السماء لا تمطر خبزا.. و لا حريات.. كل شيء في دنيانا صناعة أرضية.. حتى المثل العليا والأحلام.. لقد مضى الزمن الذي كنا نتلقى فيه تعاليمنا من جبريل.. وتحول أصحاب الرسالات إلى أصحاب معامل وأصحاب مصانع وشركات, وتحولت فضائلنا إلى شيكات تصرف بشباك بنك باركليز.."[١٢]و قال: "و لو لا بترول الحجاز لظلّت مكة تعتمد على زوار الكعبة كل عام لتعيش... الدين ينتعش كلما كان مورد رزق و مورد حياة.."[١٣], و قد كثرت أشباه هذه الأقوال في كتابه "الله و الإنسان".

نظرية الفائض(Surplus Theory): هي تقسيم الربح الذي يحصل عليه صاحب المصنع بعد إخراج نفقاته على الأداة والأجهزة, بينه وبين العمال حتى تساوي طبقةُ العمال /البروليتاريا(Proletariats) طبقةَ أصحاب المصانع /البرجوازية (Bourgeoisie) اقتصاديا, والغاية هي أن يتساوى الجميع مالا ونفوذا. فقد أيّدها مصطفى محمود رمزيا يقول: "...طريق واحد يخلق مجتمعا من المحسنين.. هو أن يكون باقي المجتمع من الشحاذين.. فالصدقة تحتاج إلى شحاذ يأخذها... ويستوي الأمر أن يكون الشحاذ من سكان الأرصفة أو من أرباب الخدور[١٤]...فسواء تصدقت في العلن أو طرقت الباب على رجل فقير و غمزته في الخفاء.. فقد وافقت على مبدأ الصدقات.. وعلى التمتع بهذه اللذة..التي تقيم منك إلها متفعلا و تهبط بغيرك إلى مستوى الإنسان الذليل المعدوم الحقوق... فالصدقة ليست حلا للمشاكل و لكنها

[١٢]: محمود، مصطفى، الله والإنسان، دار الجمهورية.، ص: ٧٩
[١٣]: المصدر نفسه، ص٢١
[١٤]: هو تعبير للنساء العفيفات اللاتي يلزمن بيوتهن، و"الخدور" جمع "خِدر" وهو الستر والغطاء

عجز عن إيجاد الحل(منتقدا مبدأ الصدقة)[15] ، واتضح هنا أن مصطفى محمود كان يدعو إلى التساوي الاقتصادي الاجتماعي الذي هو غاية نظرية الفائض.

الهجوم على الأديان: الماركسية تعد الدين أداة يستخدمها أصحاب المال والسلطة لمصالحهم, و هو من اختراعهم, وهو تخدير لوعي الفقراء. وقد عبّر ماركس عن ذلك في عبارته الشهيرة بأن: "الدين أفيون الشعوب". أي أن الدين يُستخدم لإلهاء الطبقات الفقيرة عن أوضاعها الصعبة ويحول بينها وبين إدراك الأسباب الحقيقية لبؤسها. و قد دعم مصطفى محمود هذا الفكر بكل ما كان لديه من القوة في تلك المرحلة, يقول: "... والعمر واحد أيضا قد تكون الحقيقة شيئا آخر جديدا نكتشفه نحن كما اكتشفنا الأديان من قبل و نقدمه للغرب في تواضع"[16] ، و يقول: "الطريقة العصرية في بلوغ الفضيلة ليست الصلاة"[17]، ويقول: " الأديان سبب من أسباب الخلط في معنى السعادة لأنها هي التي قالت عن الزنى و الخمر لذات, و حرمتها, فتحولت البسطاء و السذج على أنها السعادة و هي ليست بسعادة على الإطلاق.."[18] و هو لا يكتفي على هذا, بل كتب مقالة مسقلة حول الأديان, يسميها "الله" و يأتي بفكرة "تطور الأديان" الذي يلزم أنها كانت من قبل التطور في حالة من الضعف ثم تطورت. صحيح أن هناك أديان تدعو إلى الأشياء لا تُعقل مثل الهندوسية الفيدية, والديانات المصرية القديمة التي تكثر فيها الأرباب, ولكل رب وظيفة تختلف عن وظيفة رب آخر, و لكن خلط هذه الأديان بالدين السماوي,ثم تسميته

---

[15] محمود، مصطفى، الله والإنسان، دار الجمهورية.،ص٤٥
[16] المصدر نفسه ، ص٢٦
[17] : المصدر نفسه ص٢٤
[18] : المصدر نفسه ، ص٥٤

"بالأديان السماوية" فهذا يعني أن ما أنزل على موسى عليه السلام يختلف عما أنزل على عيسى عليه السلام و كذلك عما أنزل على محمد صلى الله عليه وسلم. فهذا هو خطأ جلي, والصحيح إن المنزِّل واحد, و المنزَّل شيء واحد, و قد وقعت فيه تحرفات من قبل ضالين ومضلين من الناس, و من مِنن الله أنه بعث الأنبياء مع الصحف من حين لآخر ليزيلوا هذه التحريفات, و ليذكروا الناس بخالقهم الواحد الذي لا يستحق غيره نوعا من العبادة.

و قد أنكر مصطفى محمود بعض الحقائق التي أتى بها الدين, مثل: وجود الروح, والخلود قائلا: "من أين جاءت له(للإنسان) إذن فكرة الخلود.. من أين جاءت للإنسان فكرة أن له روحا تهزم الفناء. و تهزم التغير.. روحا تخرج من جسده مع الموت و تذهب إلى عالم آخر لا موت فيه .[١٩], ويقول: " ليست هناك نفس منفصلة عن الجسم... إنما النفس ظاهرة من ظواهر الجسم.. غنها كالحرارة المنبعثة من الفرن.. إذا انطفأ الفرن وتحول الرماد.. انطفأت و ضاعت" [٢٠]. إن أمثال هذه المقولات صدرت عنه بسبب تأثره من المادية الجدلية و المادية التاريخية في تلك المرحلة.

أسباب هجر مصطفى محمود الشيوعية:

كانت أفكار مصطفى محمود دائمة النمو والتطور لأنه كان في بحث وتنقيب دائم للوصول إلى الحقيقة فلم يلبث على هذا الموقف طويلا. كتب في تأييده عام ١٩٥٤م ثم تراجع عن هذا الموقف عام ١٩٥٧م والأسباب التي دفعته على ترك الشيوعية هي كما يلي:

---

[١٩] نفس المصدر، ص١١٦

[٢٠]: نفس المصدر، ص١٢١

زيارته لبلاد الشيوعية: كان مصطفى محمود يقرأ كتابات سلامة موسى, وإصدارات نشطاء الشيوعية في مصر التي جعلت منه شابا متحمسا لتطبيق ما يسميه الشيوعيون بالعدل والمساواة, وأثارت إعجابه للبلاد التي كانت تحكم بالنظام الشيوعي, ولكن لما قام بجولة في تلك الأماكن, وجد سحب اليأس مغطية بها, ولا يوجد أثر الفرح على وجوه الناس كما يقول: "وكانت أول صحوة من ذلك الحلم حينما سافرنا إلى الخارج ورأينا الخراب والبؤس والوجوه الكئيبة المتجهمة في المجر ورومانيا وألمانيا وكافة البلاد الشرقية التي تجري في هذا الفلك. وبحثنا عن الرخاء والرفاهية والحرية والفردوس الأرضي فلم نجد له أثرا" [٢١]. و الحقيقة أن الدنيا لا تقاد بالعواطف, و كانت الشيوعية أقرب إلى الجانب العاطفي منه إلى الجانب المنطقي لذا فشلت في القيادة, وما استطاعت أن تمنح لناسها شيئا حتى يبذلوا له جهدهم. ورأينا بلادا سبقت بلادا أخرى في تطبيقها, ولكنها تخلصت منها بعد تجربتها عمليا مثل روسيا, فقد قضى ميخائيل غورباتشو(Mikhail Gorbachev) [٢٢]على الشيوعية, ومحاها عن أرض روسيا.

مطالعة القرآن الكريم: إن من أكبر وأهم الأسباب لتركه الشيوعية هو عكوفه على مطالعة القرآن الكريم كما يقول في إجابة لسؤال حول رحلته من الشك إلى الإيمان, وهو يستطرد جوابه إلى تأثره بالشيوعية ورجوعه إلى القرآن الكريم: " ...ولكن من عام ١٩٥٧م دخلت في مرحلة جديدة وطويلة مع النفس.. مراجعة طويلة هادئة.. تلك المراجعة التي ركبت فيها جميع المواصلات والوسائل الممكنة بداية بالعلم.. والفلسفة وعلم النفس, ثم بعد ذلك الأديان بداية

---

[٢١]: محمود، مصطفى، لماذا رفضت الماركسية، دار المعارف، القاهرة، مصر، ص٥

[٢٢]: سياسي سوفيتي، وآخر أمين عام للحزب الشيوعي في الاتحاد السوفيتي، كان وراء تفكيك الاتحاد السوفيتي، و إنهاء الشيوعية في روسيا.

بالفيدات الهندية وزرادشت وانتهاء بالأديان السماوية حتى المنتهى.. القرآن الكريم.. وحين وصلت إلى القرآن الكريم كانت هناك كل هذه الخلفية الطويلة.. وأقولها بكل صدق.. وجدت كل هذا في عباءة القرآن الكريم فهي رحلة طويلة والذي يصل إلى نهايتها يقف على أرض صلبة بأقدام ثابتة وقلب مفعم بحب الله سبحانه وتعالى.. قلب لا أثر فيه لأدنى شك مطلقا.." [٢٣]

التأمل النفسي و المراجعة: كانت شخصية مصطفى محمود تتميز بعدم اللجاجة والعناد لموقف يتخذه, فكان متعودا على التأمل ومراجعة أفكاره, وهذا الحافز كان دائما يدفعه إلى الأمام, ولا يدعه يتجمد على موقف, فقد انتقل من الشك في الله إلى الإيمان الثابت به, والأفكار التي اتخذها من الشيوعية, راجعها حسب عادته, فتركها وأصبح يرد عليها ردا مريرا لاذعا . يقول عن نفسه: "ثلاثون عاما من الغرق في الكتب وآلاف الليالي من الخلوة والتأمل مع النفس وإعادة النظر ثم إعادة النظر في إعادة النظر, ثم تقليب الفكر على كل وجه, لأقطع الطرق الشائكة من الله والإنسان إلى لغز الحياة إلى لغز الموت إلى ما أكتب اليوم من كلمات على درب اليقين"[٢٤]

الإلحاد المرتبط بالشيوعية: إن مصطفى محمود لم ينكر ذات الله مطلقا كالشيوعيين فكان طيش شبابه وزهوه بعقله يلقي به إلى أن يأتي بالشبهات, وكان قد اعتراه الشك في سن مبكر بعد قصة قتل الصراصير, و هي أن شيخ المسجد المجاور من بيته أرشده بتعليق التعويذة على حائط البيت للتخلّص من الصراصير. فآمن به إيمانا حازما, و فعل حسبما قيل له, و لكن الصراصير لم تمت, بل اتخذت الصراصير تلك التعويذة مأوى لها. فخاب ظنه, وبدأ يشك في

[٢٣]: فوزي، محمود، اعترافات مصطفى محمود، دار النشر هاتييه، الجيزة، مصر، ص:٢٤-٢٥

[٢٤]: محمود، مصطفى، رحلتي من الشك إلى الإيمان، دار المعارف، القاهرة، مصر، ص٩

الدين. ولكن الومضة النورية الفطرية لم ينطفئ قط في قلبه بعد أن أوقعه هذا الشيخ بجهله عن الإسلام الصحيح في درك الشكوك, والالتباس كما يقول نفسه: " أنا عمري ما شكيت في وجود الله وسبحانه وتعالى.. وأنه الواحد الأحد القهار.. ولم ينتابني الشك مطلقا في القدرة الإلهية.."[٢٥]. فالإلحاد الشيوعي لم يصل إلى قلبه,ودفعه فكرهم هذا إلى التشكيك في مدى توافق الشيوعية.

معارضة مصطفى محمود للشيوعية وأهم أفكارها

كان مصطفى محمود من أبرز الشخصيات المعارضة للشيوعية, بعد أن اعتنق أكثر أفكارها, و قد حبّر مئات الأوراق, كاشفا حقائقها, ومبيّنا أخطاءها, ومزالقها كي لا تتسلل إلى عقل ساذج, ولا تنخدع بها العامة. كتب مصطفى محمود كتبا و مقالات عديدة في الشيوعية, منها: الماركسية والإسلام, و لماذا رفضت الماركسية, وأكذوبة اليسار الإسلامي, وسقوط اليسار, والخروج من مستنقع الإشتراكية, وأهم ما انتقد به الشيوعية هو كما يلي:

المادية التاريخية: هي تفسير مادي واقتصادي للتاريخ, وأن التاريخ سلسلة من الصراعات الطبقية, وتدفعه الظروف المادية أو الاقتصادية السائدة في عصر معين[٢٦], وأن هذه العوامل المادية والاقتصادية هي المحركات الأساسية للتغيرات الاجتماعية والسياسية والثقافية عبر التاريخ. يرد عليه مصطفى محمود قائلا: "اعتمد ماركس في استنباط نظريته عن التاريخ على بعض مراحل تاريخية دون الأخرى.. فكان ينتقي من التاريخ ما يوافق هواه ويهمل ما يناقض

---

[٢٥]: فوزي، محمود، اعترافات مصطفى محمود، دار النشر هاتييه، الجيزة، مصر، ص:٣٢

[٢٦]: https://www.britannica.com/topic/communism/Marxian-communism written by Richard Dagger and Terence Ball.

فكره.. ومن هنا لا يصح أن تكون للقوانين التي استخرجها صفة الإطلاق على التاريخ كله ولا تصدق عليها صفة القوانين وإنما هي في الحقيقة تلفيقات... وأقوى البراهين على ذلك نشأة الإسلام فلم يكن الإسلام قط من إفراز النظام الطبقي في قريش....و لم يأت الإسلام نتيجة انقلاب مناظر في نظام الإنتاج وعلاقات الإنتاج في قريش.. وإنما جاء كظاهرة فوقية مستقلة عن البيئة"[٢٧]، ويقول: ذلك العامل الاقتصادي الواحد الذي جعل منه ماركس إلها تصدر عنه كل الأشياء وسببا وحيدا تتداعى من ورائه كل التغيرات التاريخية والحضارية فيما يسميه بالتفسير المادي للتاريخ... والعامل الاقتصادي بهذا لا يصلح أن يكون إلها تصدر عنه الأشياء وإنما هناك العامل القومي والنفسي والعنصري والعقائدي يمكن أن تشكّل التاريخ بأقوى مما يشكّله العامل الاقتصادي" [٢٨]

ادّعاء بعلمية الشيوعية: إن الماركسيين أشاروا في مواضع شتى بأن الشيوعية علم، لأنهم يرونها كمنهج لتحليل المجتمع وتغييره بناء على المادية التاريخية، لذا قالوا بحتمية النظام الشيوعي نتيجة حتمية الصراع الطبقي: "إن ما تنتجه البرجوازية، قبل كل شيء، هو حفار قبرها. إن سقوطها وانتصار البروليتاريا أمران حتميان معا"[٢٩] ، وخلاصة القول إنه لا مفر من دكتاتورية البروليتاريا، و إن التاريخ يتبع مسارا ثابتا محددا يؤدي حتمية إطاحة الرأسمالية وقيام الشيوعية، ولكنها لم تكن إلا تنبؤات فشلت في التحقيق. يرد مصطفى محمود على دعواهم هذا بقوله:"

---

[٢٧]: محمود، مصطفى، لماذا رفضت الماركسية، دار المعارف، القاهرة، مصر، ص٨

[٢٨] المصدر نفسه -١٢

[٢٩]: Manifesto of the Communist Party by Karl Marx and Frederick Engels, Feb. 1848, Translated by Samuel Moore in cooperation with Frederick Engels, 1888: Marx/Engels Selected Works, Vol. One, Progress Publishers, Moscow, 1969, pp. 98-137

ومن أكثر الأكاذيب شيوعا.. قولهم الدائم الدائب.. بأن الماركسية علم ودعواهم بأن كلامهم هو الكلام العلمي وفكرهم هو الفكر الموضوعي وإطلاقهم وصف الاشتراكية العلمية على مجموعة الأفكار الظنية والمنشورات التحريضية التي يروّجونها. ولم يكن كارل ماركس علميا حينما انتقى من التاريخ بضع مراحل على هواه ولفق منها مذهبا طبقه اعتسافا على التاريخ كله.... و تعمد كارل ماركس إسقاط مراحل كاملة من التحول التاريخي لأنها ناقضت مذهبه.. فهل كان علميا في استقرائه.[٣٠]. وتفسيرا لذلك أن العلم لا يهمل العناصر أو الأدلة ذات الصلة عند صياغة النظرية, بل تستند إلى شمولية الملاحظة على خلاف ما فعله ماركس بكونه انتقائيا, وهذا ما يجّرد فكره من المستوى العلمي.

التضاد الأساسي في الفكر الماركسي: تحث الماركسية البروليتاريين على أن يقتلوا ويُقتلوا لأجل صيانة مادتهم, لأجل صيانة مادة من؟ بعد قتل أنفسهم, لماذا يعرض الواحد نفسه على القتل, لو علّمته الشيوعية أن اللعبة كلها مادية, وماذا يكسب إن قُتل, كيف يكافؤه الشيوعيون الآخرون ماديا, لأن الفرد ينتهي مع موته حسبهم. هذا ما أشار إليه مصطفى محمود: " وقع الفكر الماركسي في تناقض أساسي بين كونه فكرا يدعوا إلى التضحية والبذل من أجل الآخرين وبين كونه فكرا محروما من الحافز الديني والمبدأ الروحي.. والدين كما هو معلوم يمد الإنسان بأعظم طاقة ليضحى ويبذل بلا حدود وعن طيب خاطر"[٣١]، و يقول في موضع آخر: "إنما شجاعة

---

[٣٠] محمود، مصطفى، أكذوبة االيسار الإسلامي، دار المعارف، الطبعة الثالثة، ص٢٦-٢٧

[٣١]: نفس المصدر، ص٩

المحارب لا تكون إلا نتيجة إيمان واقتناع ومحبة مطلقة لشيء يؤمن به ويدافع عنه حتى الموت"[٣٢]

اختلال البنية الاجتماعية: إن الشيوعية تعتقد في مجتمع لاطبقي دون امتيازات مالية بين الأفراد, لذلك أتت بنظرية الفائض ولكنها لم تنجح عند التطبيق, فسبّبت التركيز على وظائف معينة وأحدثت أزمة توازن الأدوار الاجتماعية، عندما سعى الجميع إلى وظائف قيادية أو مكتبية، ولم يلتفتوا إلى الوظائف الأساسية مثل الزراعة، والتنظيف كما وجدناه خلال مدة الاتحاد السوفيتي حين احتاجت إلى استيراد الأشياء الضرورية من الأكل، من الخارج رغم كونها من أكبر دول زراعية عبر العالم [٣٣]. كان الحال نفسها في فترة الناصرية الاشتراكية في مصر، فعبّر مصطفى محمود عن هذا الوضع قائلا: " (و هل يمكن تصوّر جيش كله جنرالات).. وتوقفت الزراعة في الريف ونزل الفلاحون لشراء الخبز والزبد والبيض والدجاج من المدينة، ومدت المدينة يدها لتستورد القمح والدجاج والبيض من هولندا.. أنا وزير وأخويا أمير وابن عمي مدير مين حايسوق الحمير.. ومن يجمع زبالة القاهرة.. ولا يبقى إلا أن نعهد إلى شركة سويسرية لتقوم بنظافة شوارعنا.. والنتيجة قذارة متراكمة في كل مكان.. ولا أيدي تنظف.. الخمسون مليونا يريدون جميعهم أن يكونوا وزراء وخريجي جامعات... والدواوين مزدحمة بملايين من الموظفين لا يجدون كراسي ولا مكاتب ولا يعملون.."[٣٤]

---

[٣٢]: محمود، مصطفى -الماركسية والإسلام، دار المعارف، مصر، ص٨

[٣٣]: https://www.theatlantic.com/magazine/archive/1954/08/soviet-trade/640270/

[٣٤]: محمود، مصطفى، الغد المشتعل، دار أخبار اليوم، الطبعة الثالثة، يوليو، ١٩٩٥، ص٦٢

الإلحاد الشيوعي واللاديني: أفرغ مصطفى محمود كل إمكاناته في خدمة الدين لمعظم حياته, و أصبح سدا يمنع الإلحاد من التغلغل في العالم الإسلامي, و كان ترويج الإلحاد, وعدم اتخاذ الدين من أصول الماركسية, كما يقول مصطفى محمود: " تاريخ الشيوعية مع الدين تاريخ مثير يستحق التحليل والتأمل فالمذهب الماركسي في أصل منهجه يرفض الدين والغيبيات ولا يعترف بإرادة أو مشيئة خارجة عن الكون المادي، ويرى أن الكون المادي يفسّر نفسه بنفسه من دون حاجة إلى افتراض قوة إلهية سابقة على الوجود... و لهذا بدأ تاريخ الشيوعية بالحملة على الدين و على رجال الدين فهدم ستالين الكنائس واعتقل الرهبان وطارد القساوسة وألغى التعليم الديني من المدارس واستبدله بتدريس الإلحاد وجعل من الإلحاد شرطا أساسيا للعضوية في الحزب" [٣٥]، ولكن ما كتبه مصطفى محمود ضد الإلحاد هو لا يخفى على عين, فقد رد عليه بأسلوب علمي منطقي وفلسفي فريد, ومن أشهر أعماله التي تناولت هذا الموضوع: حوار مع صديقي الملحد، و رحلتي من الشك إلى الإيمان، الإسلام في خندق، وبرنامجه التلفزيوني "العلم والإيمان", فعلى سبيل المثال: يرد مصطفى محمود على الحجة الإلحادية التي تقول: إن قانون السببية يستلزم أن يكون للخالق خالق آخر, بقوله" إنه تصوّرُ خضوع الخالق لقوانين مخلوقاته, فالسببية قانوننا نحن أبناء الزمان... والله هو الذي خلق قانون السببية فلا يجوز أن نتصوره خاضعا لقانون السببية الذي خلقه..."و من يتصوّر هذا "فهو بهذه السفسطة أشبه بالعرائس التي تتحرك بزنبلك وتتصور أن الإنسان الذي صنعها لا بد هو الآخر

[٣٥]: محمود، مصطفى، أكذوبة االيسار الإسلامي، دار المعارف، الطبعة الثالثة، ص٧

يتحرك بزنبلك.. فإذا قلنا لها: بل هو يتحرك من تلقاء نفسه.. قالت: مستحيل أن يتحرك شيء من تلقاء نفسه.. أني أرى في عالمي كل شيء يتحرك بزمبلك"[٣٦].

دافع مصطفى محمود العقائد الدينية الأخرى, والتي كان ينكرها في بداية الأمر, مثل الروح والبعث, فهو يقول: "إن الإنسان يستشعر بروحه من إحساسه الداخلي العميق المستمر بالحضور...وهو إحساس ينبئ بأنه يملك وجودا داخليا متعاليا على التغيرات متجاوزا للزمن والفناء والموت. و فلاسفة مثل عمانويل كانت وبرجسون و كير كجارد, لهم وزنهم في الفكر قالوا بحقيقة الروح والبعث..وفي كتاب جمهورية أفلاطون..فصل رائع عن خلود الروح"[٣٧]

العدالة الاجتماعية الإسلامية: أكّد مصطفى محمود أن الإسلام يأتي بمبدأ الملكية الخاصة و الملكية العامة مع أنه يمنع من الاستغلال والجشع, و يأتي بالزكاة بوصفها فرضا دينيا, والصدقة كقيمة أخلاقية فهما أداة لتحقيق توزيع الثروة, وتقليل الفوارق الطبقية كما يقول" والقرآن تناول العدالة الاجتماعية في أكثر من سورة, وهو يأمر صراحة بألا تحتكر الأموال بين أيدي القلة: (كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم- الحشر-٧), (والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم-التوبة- ٣٤).. والإنفاق يبدأ من ضريبة إجبارية ٢.٥ في المائة هي الزكاة, ثم يتصاعد اختيارا إلى أكثر من ٩٩ في المائة, فيأمر الصالحين بأن يأخذوا كفافهم و ينفقوا كل ما زاد على حاجتهم... ويبيح الملكية الفردية لحكمة عميقة, هي أن مصادرتها في الوقت نفسه الدرع والسند الذي يستند إليه الفرد, ليواجه السلطة الغاشمة

---

[٣٦] محمود، مصطفى، حوار مع صديقي الملحد، دار العودة، ١٩٨٦، ص٨

[٣٧] محمود، مصطفى، رحلتي من الشك إلى الإيمان، دار المعارف، القاهرة، مصر، ص٥١

وينتقدها, فهي الشكل الخارجي للكرامة والأمان"[٣٨],و هذا هو الموقف الذي اتخذه واحتج به ضد الماركسية مصطفى محمود من الآيات, والأحاديث والمواقف من حيوات الصحابة التي تشير إلى الوسطية الإسلامية بين اليسار واليمين دون أي نوع من التطرّف.

الخاتمة

رحلة مصطفى محمود من الشيوعية إلى الإسلام ليست مجرد تحول فكري أو اعتناق عقيدة جديدة، بل هي درس على أهمية عدم الجمود نحو موقف, وأهمية البحث والتأمل, وتبرز محدودية الفكر المادي, وأن الإسلام قادر على تقديم إجابات عميقة وشاملة للإنسان الباحث عن الحقيقة, وكذلك تثبت الجرأة في مراجعة المعتقدات حين تفشل في تقديم إجابات شافية للأسئلة الملحة الكبرى.

المصادر والمراجع

١- الكيالي, عبد الوهاب, الموسوعة السياسية, المؤسسة العربية للدراسات والنشر, بيروت.

2. Karl Marx's "Capital" (Vols. 1,2,3), Abridged, 1st Edition 2020, FFLCH/USP,Sao Paulo{Brazil}.

٣- مكتب تبيان للدراسات العربية وتحقيق لصاحبه أبو عيسى محمد بن حسين المصري, الموسوعة المفصلة في الفرق والأديان والملل والمذاهب والحركات القديمة والمعاصرة, دار ابن الجوزي, القاهرة, مصر, الطبعة الأولى ٢٠١١

٤- صقر, حاتم, الشيوعية في العالم العربي, دار المدى, بغداد-العراق, الطبعة الثالثة, ٢٠١١.

[٣٨]: محمود، مصطفى –الماركسية والإسلام، دار المعارف، مصر، ص١٩-٢٠

٥- ياسين، عبد القادر، الحركة الشيوعية المصرية؛ الجذور-القسمات-المآل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١١.

٦- محمود، مصطفى، لماذا رفضت الماركسية، دار المعارف، القاهرة، مصر.

٧- فوزي، محمود، اعترافات مصطفى محمود، دار النشر هاتييه، الجيزة، مصر.

٨- محمود، مصطفى، رحلتي من الشك إلى الإيمان، دار المعارف، القاهرة، مصر.

9. Manifesto of the Communist Party by Karl Marx and Frederick Engels, Feb. 1848, Translated by Samuel Moore in cooperation with Frederick Engels, 1888; Marx/Engels Selected Works, Vol. One, Progress Publishers, Moscow, 1969, pp. 98-137;

١٠- محمود، مصطفى، الله والإنسان، دار الجمهورية.

١١- محمود، مصطفى، أكذوبة االيسار الإسلامي، دار المعارف، الطبعة الثالثة.

١٢- محمود، مصطفى، الغد المشتعل، دار أخبار اليوم، الطبعة الثالثة، يوليو، ١٩٩٥.

١٣- محمود، مصطفى، حوار مع صديقي الملحد، دار العودة، ١٩٨٦

١٤- محمود، مصطفى -الماركسية والإسلام، دار المعارف، مصر

.... ***** ....

الافتتاح بالغزل التقليدي بوصفه مدخلا للمديح النبوي في قصائد البردة الثلاث: دراسة بلاغية مقارنة

د. سيد ذوالقرنين بشير[1]*

الملخص:

تدرس هذه الورقة الافتتاح بالغزل التقليدي كمدخل إلى المدح النبوي في ثلاث قصائد مشهورة تعرف بثلاثية البردة: (كعب بن زهير، البوصيري، أحمد شوقي)، من خلال منهج بلاغي تحليلي مقارن. تنطلق الدراسة من فرضية أن الافتتاح الغزلي لا يعمل كغاية مستقلة بقدر ما هو وسيلة بلاغية لاستدعاء الانتباه، وتحريك العاطفة، وتحويل الشوق والحنين إلى توجه تعبدي نحو النبي ﷺ. تكشف القراءات الدقيقة عن تباينات جمالية بين الشعراء: غزل كعب ذو حس جسدي وحيوي، وغزل البوصيري متصوف وروحي، وغزل شوقي متوازن يمزج الحسية بالصوفية بوعي حديث. كما تتبع الورقة التناص والعلاقات النصية بين القصائد، وتبرز كيف يجتمع التقليد والابتكار، تخلص الدراسة إلى أن الافتتاح الغزلي يضطلع بدور وسيط بين الذاكرة الشخصية والهيام الجماعي، فيحول لغة الغزل الكونية إلى آلية للمدح والتقرب. يقدم البحث إسهاما في فهم استمرارية الممارسة الشعرية العربية وسبل تحويل الشكل الأدبي إلى تعبير ديني.

تمهيد

إننا نحن البشر على هذه الأرض تفرقنا عن بعضنا أمور كثيرة وتميزنا العديد من المعايير فالحدود بين البلدان والأديان واللغات والرتب الاجتماعية، وهلم جرا، لكن على ما بيننا من اختلاف، فإن الله جعل في جبلتنا كبشر جملة من الأمور التي تجمعنا أيضا وتجعلنا نحس ونميل إلى غيرنا من البشر، ومن أسمى هذه الأمور هي المشاعر الإنسانية، فالأب يحزن لوفاة ولده، والأم تفرح بمولودها الجديد، والشريف

---

* [1] الكاتب: د. سيد ذوالقرنين بشير، محاضر تعاقدي في جامعة كشمير، حاصل على درجة الدكتوراه من جامعة جواهر لال نهرو، وعلى درجة البكالوريوس من كلية العلوم الشرعية بسلطنة عمان. للتواصل: zooknot@gmail.com.

يغضب للإهانة، والدنيء يساوره الحسد، والمظلوم ترافقه الهموم، والمحب يشتاق إلى من يحب، ولا فرق في جميع ذلك بين الكبير والصغير، والغني والفقير، والقوي والضعيف، وعلى الرغم من تعدد المشاعر الإنسانية التي يشترك فيها البشر، علينا أن نعترف أن " الحب عاطفة كبيرة من عواطف النفس الإنسانية، ولعله أقوى هذه العواطف إطلاقا، وقد شعر بها الناس في جميع الأزمان شعورا قويا. ولا يضاهيها في ذلك عاطفة من العواطف الأخرى. ويستغرق الحب من فنون الأدب العالمي، قديمه وحديثه، شيئا كثيرا، ويشغل فيه حيزا كبيرا[٢]"، ولعل ذلك هو ما دفع الشعراء الجاهليين والكلاسيكيين من بعدهم لافتتاح جل قصائدهم بالغزل حتى أصبح تقليدا متبعا، وسنة نافقة، وظاهرة معروفة في الشعر العربي الفصيح.

إطلالة على الغزل التقليدي:

في وصف هذا النوع من الغزل والافتتاح الشعري يقول ابن قتيبة: " إن الشاعر ابتدأ بذكر الديار والدمن والآثار فشكا وبكى وخاطب الربع، واستوقف الرفيق، ليجعل ذلك سببا لذكر أهلها الظاعنين عنها، ثم وصل ذلك بالنسيب فشكا شدة الشوق وألم الوجد والفراق، وفرط الصبابة، ليميل نحوه القلوب، ويصرف إليه الوجوه، ويستدعي به إصغاء الأسماع إليه، لأن النسيب قريب من النفوس، لائط بالقلوب، ثم يصف الرحلة ومشتقاتها، ثم يمدح[٣]..."، ألست ترى أن أبرز شعراء المعلقات، امرؤ القيس قد جعل فاتحة معلقته قوله:

قِفَا نَبْكِ مِنْ ذِكْرَى حَبِيبٍ ومَنْزِلِ	بِسِقْطِ اللِّوَى بَيْنَ الدَّخُول فَحَوْملِ[٤]

[٢] شعر الوقوف على الأطلال من الجاهلية إلى نهاية القرن الثالث: دراسة تحليلية، عزة حسن، مطبعة الترقي، دمشق، د.ط، ١٩٦٨م. ص ٩.

[٣] الشعر و الشعراء، ابن قتيبة (عبد الله بن مسلم)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الحديث، القاهرة، ج-١، ط-٢، ١٩٥٨م، ص. ١٤.

[٤] ديوان امرئ القيس، تحقيق: مصطفى عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الخامسة، ٢٠٠٤م، ص. ١١٠.

ولعله بذلك جعل الغزل فاتحة الشعر العربي كله. وقد وافق صاحب كتاب العمدة ابن قتيبة في تحليله لهذه الظاهرة فكتب: "وللشعراء مذاهب في افتتاح القصائد بالنسيب لما فيه من عطف القلوب واستدعاء القبول, بحسب ما في الطباع من حب الغزل والميل إلى اللهو والنساء, وإن ذلك استدراج لما بعده[٥]..", والعرب كما عرف عنهم كانوا أمة لسان ولغة وفصاحة, يفتخرون بشعرهم, ويقيمون له الأسواق الأدبية ليتبارزوا ويتباهوا بتفوقهم في هذا المجال, والشاعر المجيد كان يحصل على المال مقابل فنه الجميل, ولهذا وغيره من الدواعي, كان لا بد للشاعر أن يصوغ مطلع قصيدته صياغة جميلة تجعله قبلة للأنظار ومهوى للقلوب, فتُقبل عليه الأفئدة قبل أن تصغي الآذان, لكي ينقل نفسه وشعره إلى صدارة المشهد ويرفع قيمة بضاعته الشعرية في سوق الأدب بشكل عام. وقد تحدث الأستاذ عزة حسن في كتابه عن هذا الأمر حين قال: " نعود فنقول هنا ما كان ينبغي لنا أن نقوله في البدء من أن السبب في افتتاح شعراء العرب قصائدهم بالنسيب, ومنه شعر الوقوف على الأطلال, واتخاذهم ذلك شبه قاعدة فنية, أن الشعر قفل أوله مفتاحه كما يقول ابن رشيق. فإن استطاع الشاعر أن يعطف إليه القلوب, ويجلب لنشيده الأسماع في بدء قصيدته كان ذلك كسبا للجولة الأولى, وتمهيدا حسنا لعرض غرضه العام. وليس شيء أقوى عطفة للقلوب من حديث القلوب[٦]..", ثم نقول أن هذا التقليد أصبح في قوته ونفاذه كالدستور للشاعر الكلاسيكي, فخذ مثالا لذلك شعر الشعراء الأندلسيين الذي كان ولايزال محل انتقاد بسبب كثرة استفادتهم من شعراء المشرق, وأول ما وأكثر ما أخذوه عنهم هو الغزل التقليدي, وفي ذلك قال شوقي ضيف: "ومن المحقق أن شخصية الغزل العربية انتقلت إلى الأندلس بجميع عناصرها البدوية التي لا تتصل بعناصر الحضارة الأندلسية, إذ نرى الشاعر يردد دائما ذكر الديار والأطلال والأماكن النجدية وأزهار البادية وغزلانها وظبائها ونوقها وقفارها, وكأنما هو قيس يتغنى

[٥] العمدة في صناعة الشعر ونقده، أبو علي الحسن بن رشيق القيرواني، تحقيق: النبوي عبد الواحد شعلان، مكتبة الخانجي، مصر، ط١، ٢٠٠٠م، ص. ١٥٠.

[٦] شعر الوقوف على الأطلال، عزة حسن، مطبعة الترقي، دمشق، د.ط، ١٩٦٨م، ص. ١١٧.

بليلاه ومعاهد ديارها وما بها من القيعان والربى والكثبان[٧]..", حتى أنك تجد أحد كبار المستشرقين الأندلسيين إميليو غارسيه غومس يكتب: " ففي شعر العرب تتجلى قلة الصدق, أو بلفظ أصح يغلب التقليد والجري على المألوف المطروق بأكثر مما نجد في آداب غيرهم من الأمم, فشاعرهم يجد نفسه قبل أن يبدأ في صوغ أبياته مقيدا بمثل ومواضيع وضعها له السابقون, كما وضعوا الأوزان والبحور التي لا يمسها تعديل أو تغيير ولا يتعداها شاعر قط. فابن حزم مثلا يصف في شعره دمعه وغزارته[٨]" ويقول ابن حزم:

تذكرت ودا للحبيب كأنه	لخولة أطلال ببرقة ثهمد
وعهدي بعهد كان لي منه ثابت	يلوح كباقي الوشم في ظاهر اليد
وقفت به لا موقنا برجوعه	ولا آيسا أبكي وأبكي إلى الغد[٩]

لكن على الصعيد الآخر نجد النقاد المحدثين وفي مقدمتهم الأستاذ شوقي ضيف قد ذهبوا إلى تفسير نفسي أعمق لسبب صمود ظاهرة الغزل التقليدي وشعر الوقوف على الأطلال في الشعر العربي الكلاسيكي إلى اليوم, فقال: "وقد نعجب لاستبقاء هؤلاء الشعراء المتحضرين لعناصر الأطلال ورحلة الصحراء البدوية, غير أنهم اتخذوها رمزا, أما الأطلال فلحبهم الداثر وأما رحلة الصحراء فلرحلة الإنسان في الحياة, وقد استغلوا ما كان يصحب الأطلال من حنين لذكريات حبهم ومعاهده لا يزال يترقرق في

---

[٧] فصول في الشعر ونقده, شوقي ضيف, دار المعارف, القاهرة, الطبعة الثالثة, د.ت, ص.١٤٦.

[٨] الشعر الأندلسي: بحث في تطوره وخصائصه, إميليو غارسيه غومس, ترجمة: حسين مؤنس, لجنة التأليف والترجمة والنشر, القاهرة, ط١, ١٩٥٢م, ص.٤١.

[٩] (راجع) الشعر الأندلسي: بحث في تطوره وخصائصه, إميليو غارسيه غومس, ترجمة: حسين مؤنس, لجنة التأليف والترجمة والنشر, القاهرة, ط١, ١٩٥٢م.

أشعارهم، وحاول بعض الشعراء أن يترك الحديث عن الأطلال المهجورة إلى قصور الحاضرة، وحينئذ كان لا يسترسل في وصف حنينه[١٠].." نعم أخي أجد نفسي بعد كل تلك السنين التي قضيتها في كتابة رسالة الدكتوراه أغيّر رأيي وأميل الآن إلى موقف الأستاذ الناقد شوقي ضيف، بل أرى أن ذكر أحاديث الحب النقي المثالي المبثوثة في ثنايا غزل الوقوف على الأطلال؛ إنما هو رمز لحنين كامن ومكبوت في نفس الشاعر إلى الحياة المثالية، ورغد العيش، والذكريات الجميلة التي كان الشاعر ينعم في ظلالها في الزمن الماضي. أما رحلة الصحراء المكلفة المتعبة فإنما هي رمز للتغيير وتقلبات الحياة التي يتكبد الشاعر عنائها ويقاسيها في زمنه الحاضر. ومن الأدلة في نظري على كون الافتتاح الغزلي وسيلة إلى معنى، وليس غرضا رئيسا في حد ذاته، أن الآمدي حين قام بسرد أغلب المعاني التي يتخللها شعر الغزل التقليدي في فهرس كتابه المعروف بالموازنة، استهل مقارنة المعاني الجميلة بين الشاعرين المعروفين أبي تمام والبحتري بموضوع: (الابتداء بذكر الوقوف على الديار)، لكنه وبعد أن قام بذكر جملة من مواضيع الغزل التقليدي التي بينها: "التسليم على الديار، ما ابتدأ به من ذكر تعفية الدهور والأزمان للديار.. البكاء على الديار، سؤال الديار واستعجامها عن الجواب، ما يخلف الظاعنين في الديار من الوحش وما يقارب، ما تهيجه الديار وتبعثه من جوى الواقفين بها، الدعاء للدار بالسقيا، لوم الأصحاب في الوقوف على الديار..[١١]" اختتم كل ذلك بموضوع: (بما جاء عنهما في ترك البكاء على الديار والنهي عنه)، واتجاهه هذا فيه دلالة واضحة في نظري على أن الوقوف والتحسر ليس الغرض أو الغاية النهائية من هذا التقليد الشعري العظيم. وللتمثيل على نهي البحتري غيره عن البكاء على الأطلال الأبيات التالية:

يسل المنازل عنهم وعلى اللوى	دمن دوارس إن تسل لا تخبر

[١٠] العصر العباسي الأول، شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة، ط٨، ١٩٦٦م، ص. ١٦٣–١٦٤.

[١١] الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري، الآمدي (أبو القاسم الحسن بن بشر)، تحقيق: السيد أحمد صقر، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الرابعة، د.ت، ص. ٤٣٠.

ومن السفاهة أن تظل مكفكفا	دمعا على طلل تأبد مقفر[12]

المديح النبوي والبردة والغزل:

ليس موضوع الغزل ببعيد عن موضوع المديح بل هو جزء منه، يتحقق فيه، فالغزل إنما هو مديح للمحبوب وفي هذا الصدد يقول ابن رشيق: " الشعر كله نوعان: مدح وهجاء، فإلى المدح يرجع الرثاء والافتخار والنسيب وما تعلق بذلك من محمود الوصف وكذلك تحسين الأخلاق كالأمثال والحكم والزهد. والهجاء ضد ذلك كله غير أن العتاب حال بين الحالين فهو طرف لكل واحد منهما، وكذلك الإغراء ليس بمدح ولا هجاء[13].." وبالقياس على ذلك فإن المديح النبوي إنما هو إظهار محبة لخير البشر محمد ﷺ فهو أبلغ من المديح وأطهر من الغزل، ويمكننا القول بأن: "المدائح النبوية.. هي لون من التعبير عن العواطف الدينية.. وما يقال بعد الوفاة يسمى رثاء، ولكنه في الرسول ﷺ يسمى مدحا، كأنهم لحظوا أن الرسول ﷺ موصول الحياة ...ولأن الرثاء يقصد به إعلان التفجع، على حين لا يراد بالمدائح النبوية إلا التقرب إلى الله بنشر محاسن الدين، والثناء على شمائل الرسول. ولم يعن أحد من القدماء أو المحدثين بتأريخ هذا الفن في اللغة العربية؛ لأن الذين أجادوه لم يكونوا في الأغلب من فحول الشعراء، وإنما هو فن نشأ في البيئات الصوفية[14]..". أما أشهر قصائد المديح النبوي في الأدب العربي عبر عصوره المختلفة على الإطلاق؛ فهي قصائد البردة الثلاث التي لشعرائها الكبار المعروفين: (كعب بن زهير - البوصيري – أحمد شوقي)، وتعرف هذه القصائد أيضا بثلاثية البردة؛ وقد عاش جميع هؤلاء في عصور وحالات مختلفة، لكن جمعهم حب النبي ﷺ. أما معنى البردة لغة: فقد " ورد في المعاجم اللغوية أن البردة كساء

---

[12] (راجع) الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري، الآمدي، تحقيق: السيد أحمد صقر، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الرابعة، د.ت، ص. ٥٦٥.

[13] العمدة في صناعة الشعر ونقده، أبو علي الحسن بن رشيق القيرواني، تحقيق: النبوي عبد الواحد شعلان، مكتبة الخانجي، مصر، ط١، ٢٠٠٠م، ص. ٧٨٤.

[14] المدائح النبوية في الأدب العربي، زكي مبارك، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، د.ط، ٢٠٢٢م.

مخطط يلتحف به، بل هي قطعة طولية من القماش الصوفي السميك الذي يستعمله الناس لستر أجسامهم أثناء النهار كما تتخذ غطاء في أثناء الليل وكانت البردة معروفة عند البدو ومن أشهرها برود اليمن وكان هذا النوع من اللباس معروفا في الأندلس ويبدو أن البرد معروف عند فلاحي مصر، عن أنس بن مالك قال: كان أحب الثياب إلى رسول الله ﷺ يلبسه (الحبرة) بكسر الحاء وفتح الباء: وهي ضرب من نوع برود اليمن تتخذ من كتان أو قطن محبرة، أي مزينة[١٥].."، أما قصة تسمية هذه القصائد بالبردة فهي قصة شهيرة في الأدب العربي فقد هجا كعب بن زهير النبي ﷺ ثم جاءه بعد ذلك تائبا عازما على الإسلام وأنشده قصيدة جميلة يمدحه فيها ويرجو بها عفوه، يقول في مطلعها الغزلي:

بانَت سُعادُ فَقَلبي اليَومَ مَتبولُ	مُتَيَّمٌ إِثرَها لَم يُجزَ مَكبولُ[١٦]

ولا غرابة في ذلك بعد أن عرفنا مكانة الغزل التقليدي لدى شعراء العرب، والرمزية التي يحملها، فبردة كعب تتكون من ستين بيتا تقريبا، إنما يصل إلى ذكر الرسول ﷺ عند اقترابه من البيت الأربعين، مستفرغا بذلك ثلثي قصيدته للغزل التقليدي، فيقول:

أُنبِئتُ أَنَّ رَسولَ اللهِ أَوعَدَني	وَالعَفُوُ عِندَ رَسولِ اللهِ مَأمولُ[١٧]

" وقد سر النبي ﷺ بأن يكون بجانبه شاعر مجيد، وقد كان من كرمه ﷺ وتقديره لكعب أن وهبه بردته الخاصة فسميت هذه القصيدة فيما بعد ببردة كعب، ومعاوية أراد أن يشتري البردة من كعب وأغلى له الثمن ولكن كعبا أبى أن يبيع بردة الرسول ﷺ، فلما مات كعب راجع معاوية أهله فاشتراها بأربعين ألف درهم وهي التي توارثها الخلفاء فيما بعد وكانوا يخرجون بها للناس في العيدين ثم انتهت إلى الخلفاء

[١٥] ثلاثية البردة: بردة الرسول ﷺ، حسن حسين، مكتبة مدبولي، القاهرة، د.ط، د.ت، ص. ٩.

[١٦] شرح ديوان كعب بن زهير، أبو سعيد الحسن السكري، دار الكتب المصرية، القاهرة، د.ط، ١٩٥٠م، ص. ٦.

[١٧] (راجع) شرح ديوان كعب بن زهير، أبو سعيد الحسن السكري، دار الكتب المصرية، القاهرة، د.ط، ١٩٥٠م، ص. ١٩.

من الأتراك من بني عثمان فحفظها السلطان مراد الثاني في صندوق من الذهب ولم تزل محفوظة فيه إلى الآن في الآستانة في تركيا والله أعلم[١٨] ....".

من سعاد إلى ريم: التناص بين قصائد البردة الثلاث:

علك لاحظت بأن شعراء الغزل يستخدمون أسماء متكرر مثل ليلى وهند, في مطالعهم الغزلية وذلك لأمرين؛ الأول قد ذكرناه وهو بأن هذا الافتتاح إنما هو رمز, والثاني أن المحب الفطن يكتم ملامح حبه حفاظا عليه من الشر والحسد, فهذه الأسماء أسماء رمزية مستعارة, يقول ابن رشيق: " وللشعراء أسماء تخف على ألسنتهم, وتحلو في أفواههم, فهم كثيراً ما يأتون بها زوراً نحو (ليلى), و (هند) و (سلمى)... وأشباههن. ولذلك قال مالك بن زغبة الباهلي:

وما كان طبي حبها, غير أنما	يقام بسلمى, للقوافي, صدورها[١٩]

فأما (عزة) و(بثينة) فحماهما (كثير) و(جميل), حتى كأنما حرما على الشعراء.."[٢٠], وهكذا جعل كعب رمز غزله الافتتاحي (سعاد), ولك أن تستغرب من أنه لم يكن أعلن إسلامه بعد وقت تأليف مديحه النبوي, ولكن صدق المشاعر نقل عمله الفني إلى صدر الريادة في هذا المجال, ثم اقتفى أثره البوصيري و من بعده شوقي الذي جعل (الريم) رمز غزله, وعلى ما لهذين الشاعرين من فضل فإن عملهما الشعري صار تابعا لعمل كعب ولكن لا ضير, فإن العمل الصالح الطيب؛ جدير بالاقتداء والتقليد والتأسي, وقد أشار البوصيري إلى استفادته من فكرة كعب في المديح النبوي بطريقة غير مباشرة في بيتين في قصيدته هما:

---

[١٨](راجع) ثلاثية البردة: بردة الرسول ﷺ, حسن حسين, مكتبة مدبولي, القاهرة, د.ط, د.ت, ص. ١٩.

[١٩]العمدة في صناعة الشعر ونقده, أبو علي الحسن بن رشيق القيرواني, تحقيق: النبوي عبد الواحد شعلان, مكتبة الخانجي, مصر, ط١, ٢٠٠٠م, ص. ٧٨٤.

[٢٠]العمدة في صناعة الشعر ونقده, أبو علي الحسن بن رشيق القيرواني, تحقيق: النبوي عبد الواحد شعلان, مكتبة الخانجي, مصر, ط١, ٢٠٠٠م, ص. ٧٨٤.

أَمِنْ تَذَكُّرِ جِيرَانٍ بِذِي سَلَمِ	مَزَجْتَ دَمْعًا جَرَى مِنْ مُقْلَةٍ بِدَمِ
وَلَمْ أُرِدْ زَهْرَةَ الدُّنْيَا الَّتِي اقْتَطَفَتْ	يَدَا زُهَيْرٍ بِمَا أَثْنَى عَلَى هَرِمِ[٢١]

ففي البيت الأول وهو بداية قصيدته يشير إلى أن الحنين والذكرى جاءته من أرض سلم وهي أرض بين مكة والمدينة, فمن مكة جاء كعب تائبا, وفي المدينة استقبله النبي ﷺ راضيا, والبيت الثاني وهو من الأبيات الأخيرة في قصيدته يشير أن الغاية من المديح النبوي ليست غاية دنيوية؛ فإن زهير ومن بعده ابنه قد حصلوا على المال الكثير في دنياهم قبل الإسلام وكانت فاتحة الغنى هبات وأعطيات هرم بن سنان على زهير بسبب مدحه إياه؛ فإنه أصبح شديد الغنى بسببها, وورث هذا الغنى ابنه كعب من بعده, لكن الغاية التي يريدها البوصيري غاية أخروية, فإن عفو النبي لكعب ودخوله في حضن الإسلام واستلامه لبردة النبي الكريم كانت مكافأة أثمن من كل كنوز كسرى وقارون, هذا خير سيبقى خالدا إلى الأبد. ولابد أن نشير أن هناك جملة من الشعراء الذين جاءوا بعد البوصيري وحاولوا كتابة قصائد يعارضون بها بردة البوصيري, لكن التوفيق في ذلك لم يكن إلا من نصيب أمير الشعراء أحمد شوقي.

"وهنا لا تفوتنا الإشارة إلى تأثر البوصيري بابن الفارض في قصيدته التي يقول فيها[٢٢]":

هل نارُ ليلى بدَتْ ليَلاً بذي سَلَمِ	أمْ بارقٌ لاح في الزوراء فالعَلَمِ
يا سائق الظعْنِ يَطوي البيدَ مُعتسِفاً	طَيَّ السّجلّ بذاتِ الشّيح من إضَمِ[٢٣]

فإن البوصيري لم يعارض قصيدة كعب معارضة تامة, فإن المعارضة التامة فيها تقليد للوزن والقافية أيضا, و"يقصد بالمعارضة الأدبية النسيج على غرار عمل أدبي آخر, وقد فسرت بعدة مفاهيم, فمن قائل

---

[٢١] ديوان البوصيري, شرف الدين محمد بن سعيد البوصيري, تحقيق: أحمد حسن بسج, دار الكتب العلمية, بيروت, الطبعة الثانية, ٢٠٠٥م, ص. ١٦٥.

[٢٢] (راجع) ثلاثية البردة: بردة الرسول ﷺ, حسن حسين, مكتبة مدبولي, القاهرة, د.ط, د.ت, ص. ١٤.

[٢٣] (راجع) ثلاثية البردة: بردة الرسول ﷺ, حسن حسين, مكتبة مدبولي, القاهرة, د.ط, د.ت, ص. ١٤.

بأنها احتذاء الشاعر بشاعر آخر, ومن قائل أن المعارضة هي أن فلانا سار حيال فلان وعارض فلان قصيدة أو قصة فلان, والمعارض محب لعمل الآخر ومعجب به ومعترف ببراعة صاحبه, وهذا الاعجاب لا يتقيد بفترة زمنية محددة أو بشخصية دون شخصية, ونجد هنا اعتراف أمير الشعراء أحمد شوقي بإعجابه وتقديره للإمام البوصيري[٣٤]" في البيتين التاليين من قصيدته:

المادِحونَ وَأَربابُ الهَوى تَبَعٌ	لِصاحِبِ البُردَةِ الفَيحاءِ ذي القَدَمِ
اللهَ يَشهَدُ أَنّي لا أُعارِضُهُ	من ذا يُعارِضُ صَوبَ العارِضِ العَرِمِ[٣٥]

فهذا من تواضع أمير الشعراء واعترافه بمقام وفضل الإمام البوصيري في هذه المجال, مع أن كثيرا من النقاد يفضل بردة شوقي على بردة الإمام البوصيري من ناحية الجودة اللغوية.

<u>بلاغة الافتتاح الغزلي في بردة كعب بن زهير:</u>
يفتتح كعب الشاعر المخضرم بُردته بالغزل التقليدي, فيتوجع على فراق المرأة الرمزية التي أسماها سعاد, قائلا:

بانَت سُعادُ فَقَلبي اليَومَ مَتبولُ	مُتَيَّمٌ إِثرَها لَم يُجزَ مَكبولُ[٣٦]

ويبين لنا تفاصيل العواطف المصاحبة لهاذا الفراق, فقد أسقمه وذهب بعقله وأصبح وحاله هكذا مثل السجين الذي وقع في الأسر, لكنه لسوء حظه لم يلق من يفديه أو يفكه من أسره لتصير المصيبة

[٣٤](راجع) ثلاثية البردة: بردة الرسول ﷺ, حسن حسين, مكتبة مدبولي, القاهرة, د.ط, د.ت, ص. ١١.

[٣٥]ديوان أحمد شوقي, أحمد شوقي, تحقيق: أحمد محمد الحوفي, مطبعة نهضة مصر, القاهرة, ج ١, د.ط, د.ت, ص. ٦٢٦–٦٢٣.

[٣٦]ديوان كعب بن زهير, كعب بن زهير, (مذكور ضمن: شرح ديوان كعب بن زهير لأبي سعيد الحسن السكري, دار الكتب المصرية, القاهرة, ١٩٥٠م), ص. ٦.

مصيبتين، ويشتد وقعها عليه، والخبر في البيت غايته الشكوى والحسرة وهو خروج بلاغي جميل عن الاستعمال الحقيقي للخبر الذي هو نقل المعلومة، لكي يشعر المستمع بلوعته وألمه، والفعل بانت كناية عن الفراق الذي لا رجوع بعده، وأيضا تجد أسلوب التجسيد الجميل حيث أسند المرض إلى عضو يضخ الدم لكي يبدوا لنا أن القلب هو محل المرض وهذا أشد وقعا في ذهن السامع، أما الاستعارة فإنه محلها كلمة متبول ومكبول فإنه يشبه ما حل بفؤاده من الوجد بالداء الذي يذهب العقل ويمرض الجسم، وقوله مكبول شبه فيه القلب بالأسير المصفد بالقيود خالقا بذلك تعبيرا جميلا حول العجز عن التحرر من الحب. ثم نجد حشد الشاعر ألفاظا متعددة تدل على المعاناة (متبول، متيم، مكبول) وهذا التراكم الدلالي يزيد الأثر النفسي على المستمع، كما أن اللفظين متبول ومكبول بينهما جناس يزيد الجرس الموسيقي في البيت الشعري.

بلاغة الافتتاح الغزلي في بردة البوصيري:

أما شرف الدين محمد بن سعيد البوصيري الشاعر في العصر المملوكي فإنه لا يبالغ من يقول بأن بردته كانت البردة التي لقيت شهرة أكثر امتدادا في الزمن من صاحبي البردة الآخرين، بل اعتاد الناس ترديدها لدرجة أنها كانت تنشد في مجالس العلم، ولعل ذلك لوحشة الألفاظ التي استخدمها كعب وغربتها مع تقدم الزمن، فمن منا لم يسمع بيتي البوصيري الشهيرين:

مُحَمَّدٌ سَيِّدُ الْكَوْنَيْنِ وَالثَّقَلَيْـ	ـنِ وَالْفَرِيقَيْنِ مِنْ عُرْبٍ وَمِنْ عَجَمِ
هُوَ الْحَبِيبُ الَّذِي تُرْجَى شَفَاعَتُهُ	لِكُلِّ هَوْلٍ مِنَ الْأَهْوَالِ مُقْتَحَمِ[٣٧]

[٣٧] ديوان البوصيري، شرف الدين محمد بن سعيد البوصيري، تحقيق: أحمد حسن بسج، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠٥م، ص. ١٦٧.

فإن المنشدين الدينيين في عصرنا الحاضر لا زالوا ينشدونها ويرددونها إلى هذا اليوم لجمالها، ثم إن خلوص نية البوصيري أظهر، فالشعراء قبل البوصيري لم يكن مألوفا لديهم مدح من لا يرجون منهم نفعا دنيويا محضا فجاء البوصيري وقام بعمل يخالف المعتاد، فرفع الله له ببركة النبي ﷺ ذكره وقدره، وأما مطلع بردة البوصيري فهو:

أَمِنْ تَذَكُّرِ جِيرَانٍ بِذِي سَلَمِ	مَزَجْتَ دَمْعًا جَرَى مِنْ مُقْلَةٍ بِدَمِ[٢٨]

وهذا المطلع تزينه بلاغة عربية غاية في الروعة، فبداية يستخدم الاستفهام مخالفا الأسلوب الإخباري في بردة كعب، فيقول سائلا أهذه هي الحال التي وصلت إليها نفسك من الحنين إلى الأحبة؟! (وسماهم جيران لقربهم من القلب) هؤلاء الأحبة الذين جاؤوا من بلد الله الحرام ومدينة نبيه ﷺ، هؤلاء الأحبة الذين يشتاق كل قلب مسلم إلى لقائهم فصرت تبكي الحرمان بحرقة لدرجة أن الدم صار ينزل من العين ويختلط بالدمع الجاري منها! والاستفهام هنا غرضه البلاغي مزيج من الإنكار والتعجب وليس استفهاما حقيقيا يطلب من خلاله معلومة معينة، فهو من خلال هذا الاستفهام يستنكر حال النفس ويتعجب من شدة تأثرها وهو من خلال جميع ذلك يبغي أن يحاسب النفس والأمة الاسلامية على ضعفها وتقصيرها، وهو مع الرمزية الموجودة في الغزل التقليدي والتي أشرنا إليها سابقا يستفتح قصيدته بصوت يضيف بعدا نفسيا جميلا إلى بيته ويدعو من خلال إلى مراجعة النفس والتفكر في الحال، ولعله بذلك كان أبعد الشعراء الثلاثة عن الغزل الحسي، فهو لم يختر اسما يجعله رمزا لمشاعر المحبة، بل بدأ يعيش هذه المشاعر الجميلة دون الحاجة إلى تشخيص مباشر، وقوله جيران فيه كناية عن الأحبة والمواضع التي تجلب الذكريات وتحمل الحنين، وذي سلم فيه رمز للماضي الجميل وأرض الإسلام الصافي فالتعبير فيه من المشاعر الصوفية والإيحاء ما فيه! وإذا تأملت قول البوصيري (مزجت

[٢٨] ديوان البوصيري، شرف الدين محمد بن سعيد البوصيري، تحقيق: أحمد حسن بسج، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠٥م، ص. ١٦٥.

دمعا جرى من مقلة بدم) فإنك تجد استعارة جميلة حيث شبه الحزن الشديد بسائلين يمتزجان (الدمع والدم) وهذه الصورة البلاغية فيها أيضا مبالغة شعرية أخاذة فإن الدمع في حقيقته لا يختلط مع الدم لكن الشاعر اتجه إلى المبالغة ليصور احتراق القلب وبلوغ الخزن أقصى مداه! ثم انظر إلى براعة التشخيص في قوله (مزجت وجرى) فقد أسند هذين الفعلين إلى الدمع وكأنه بشر يتحرك وينفعل وهذه صورة متحركة بديعة, ثم لاحظ الموسيقى الفنية في تكرار الألفاظ التي تشتمل على حرف الميم: نحو (أمن، سلم، مزجت، دمع، مقلة، دم) فإن هذا الحرف يوحي بأنين خافت يشبه أنين النائح المتوجع ويناسب كل هذا جو الشكوى والوجدان, فهذا المطلع الغزلي إنما هو دعوة جميلة للنفس الإنسانية إلى التوبة والإنابة.

<u>بلاغة الافتتاح الغزلي في بردة شوقي:</u>

وأخيرا مع شوقي أمير الشعراء في العصر الحديث, فليست قصيدته نهج البردة هي القصيدة الوحيدة التي قالها في هذا الغرض الشعري فإن لديه قصائد أخرى في ذلك من بينها قصيدته الهمزية الشهيرة, والتي غنتها المطربة المصرية الشهيرة أم كلثوم, والتي مطلعها:

وُلِدَ الـهُـدى فَـالكائِناتُ ضِياءُ	وَفَـمُ الـزَمـانِ تَـبَـسُّـمٌ وَثَناءُ[٢٩]

وقصيدته البائية الشهيرة أيضا:

سَلو قَلبي غَداةَ سَلا وَثابا	لَعَلَّ عَلى الجَمالِ لَهُ عِتابا[٣٠]

أما قصيدة نهج البردة لشوقي فإن مطلعها:

[٢٩] ديوان أحمد شوقي, أحمد شوقي, تحقيق: أحمد محمد الحوفي, مطبعة نهضة مصر, القاهرة, د.ط, د.ت, ص. ٥٩٧.

[٣٠] ديوان أحمد شوقي، أحمد شوقي، تحقيق: أحمد محمد الحوفي، مطبعة نهضة مصر، القاهرة، د.ط، د.ت، ص. ٦٠٦.

ريمٌ عَلى القاعِ بَينَ البانِ وَالعَلَمِ	أَحَلَّ سَفكَ دَمي في الأَشهُرِ الحُرُمِ[٣١]

وفيه مقابلة لفظية لبيت البوصيري الخامس من بردته والذي يقول فيه:

لَوْلَا الْهَوَى لَمْ تُرِقْ دَمْعًا عَلَى طَلَلٍ	وَلَا أَرِقْتَ لِذِكْرِ الْبَانِ وَالْعَلَمِ[٣٢]

نرى أن شوقي أقل حسية في غزله من كعب لكنه أكثر حسية من البوصيري، فنراه يتخيل من يحب في صورة ظبي حسن رشيق واقف في أرض تحيط بها أشجار البان ويجاورها جبل، فيستولي جمال هذا الظبي على مشاعر شوقي استيلاء يفوق أثر الخلفية الطبيعية التي أمامه من غابة ملتفة الأغصان أو جبل أو رابية فالجمال في هذا الموقف لا يكمن في الطبيعة الخضراء بقدر ما يتمركز في الكائن الحي الذي يتعلق بالقلب والمشاعر فيأسر الشاعر، حتى يتضح أثره عليه على نحو ما يتضح أثر الدم على المجروح، وزاد في شدة الجرح أنه قد سفك في الأشهر الحرم، وهي شهور "أربعة متتابعة وهي ذو القعدة وذو الحجة ومحرم وواحد فرد وهو رجب، وكانت العرب لا تستحل فيها القتال، فإذا هي أوفت بهم أغمدوا سيوفهم ونهضوا على أسواقهم فتعاملوا فيها وتناشدوا الشعر ومشى القرن إلى قرنه مسالما، كأن لم يكن بينهما بالأمس دم، وفي الشطر الثاني الطباق بين قوله (أحل) وقوله (الحرم) ولا يذهب عن القارئ ما في البيت من براعة الاستهلال[٣٣]"، ولكن ما هو السلاح الذي جرح شوقي إنها عيون الظبي الجميلة، كما يقول جرير في بيته الشهير:

---

[٣١] ديوان أحمد شوقي، أحمد شوقي، تحقيق: أحمد محمد الحوفي، مطبعة نهضة مصر، القاهرة، د.ط، د.ت، ص. ٦١٧.

[٣٢] ديوان البوصيري، شرف الدين محمد بن سعيد البوصيري، تحقيق: أحمد حسن بسج، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠٥م، ص. ١٦٦.

[٣٣] وضح النهار شرح مولانا الأستاذ الأكبر شيخ الجامع الأزهر، الشيخ سليم البشري، مطبعة الإصلاح بشارع محمد علي، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩١٠م، ص. ١٩.

إنَّ العُيونَ الَّتي في طَرفِها حَوَرٌ	قَتَلنَنا ثُمَّ لَم يُحيِينَ قَتلانا[٣٤]

إن مطلع بردة شوقي بمثابة حوار بلاغي واع مع بردة البوصيري وفيه انتقل من الوجدان الصوفي إلى تصوير رمزي فيه من الدراما ما فيه, فهو يختار مكانا محددا لأحداث حبه مثل ما اختار البوصيري أرض سلم، و لا يصف أي شخص مباشرة لكن الحياة في صورة شوقي أكثر تفاعلا وبصرية, ثم تجد استعارة تصريحية جميلة في كلمة ريم التي يريد من خلالها وصف المحبوب الذي يتحلى بالجمال والرشاقة والنفور والجاذبية القاتلة والطريقة التي جاء فيها بالمشبه دون مقدمات خلق صدمة جمالية رائعة, منظر الطبيعة أيضا بقوي الجمال في البيت وتجد المنظر ساكنا لكن يقابله اضطراب من نفس الشاعر, التجسيد الذي استخدمه شوقي أيضا جد جميل حيث أسند فعل السفك إلى الظبي الأبيض وكأنه بشر يشرع ويقرر وفي ذلك تشخيص قوي لا محالة, ثم تأمل جمال الاستعارة التمثيلية في قوله (أحل سفك دمي في الأشهر الحرم) حيث شبه بطريقة ذكية أثر الحب القاتل وقابله مع انهاك حرمات الشريعة في صورة جميلة، وأخيرا تكرار حرف الميم: (ريم، علم، دمي، حرم) تناسب افتتاحية قصيدة ذات نفس ملحمي جميل.

<u>بلاغة المطالع الغزلية بين الثبات والتحول لدى شعراء البردة الثلاث:</u>

بعد المقارنة والاطلاع نجد أن مدى تدرج الشعراء الثلاثة في درجة حسية الغزل أمر متباين: فكعب بن زهير في (بانت سعاد) يمارس غزلا حسيا يعدد مفاتن المحبوبة ويعبر عن الحيرة والرغبة المادية, انظر مثلا إلى بيته:

---

[٣٤] ديوان جرير، جرير بن عطية, تحقيق: كرم البستاني, دار بيروت, بيروت, د.ط, ١٩٨٦م, ص. ٤٩٢.

هَيفاءُ مُقبِلَةً عَجزاءُ مُدبِرَةً	لا يُشتَكى قِصَرٌ مِنها وَلا طولُ[٣٥]

وهو ليس عذريا في طريقته هذه، لكنه في نفس الوقت ليس فاحشا كذلك على طريقة امرؤ القيس فشتان ما بينهم. ثم نجد الإمام البوصيري يتبع غزلا عذريا محتشما بل لنقل غزلا صوفيا يركز على الصفات الروحية والوجد والعفاف، دون أي ذكر محدد لاسم المحبوبة، ويبرر ذلك بسياق ديني وشخصي، وتجده يصرح بأن حبه عذري حيث يقول:

يَا لَائِمِي فِي الْهَوَى الْعُذْرِيِّ مَعْذِرَةً	مِنِّي إِلَيْكَ وَلَوْ أَنْصَفْتَ لَمْ تَلُمِ[٣٦]

أما أحمد شوقي فاحتضن موقفًا وسطا: يمزج وصفا حسيا محدودا مع تعابير عذرية، فيحب المرأة جسدا وروحا معا ويمنحها مكانة عائلية واجتماعية؛ دون إفراط في الحسية أو الانغماس الصوفي. ويعكس هذا التدرج خلفيات كل شاعر: كعب مجتمع جاهلي مادي، البوصيري روحانية صوفية، وشوقي تأثيرات ثقافية وأدبية متنوعة وبيئة مرفهة، فكان أقرب إلى تكامل إسلامي متوازن يعالج المحبوبة كشخص كامل. في الختام، يجدر التنبيه إلى أن إهداء النبي ﷺ بردته لكعب بن زهير لم يكن إعجابا محضا بشعره، بقدر ما كان رحمة به واحتواء لحاله. فشعر كعب، على جلالته، لا يبلغ منزلة فحول شعراء الجاهلية، كما أن كعبا أتى النبي ﷺ وجلا على حياته، خائفا على مكانته بين العرب. فجاءت البردة لتسكين روعه أولا، ولمقابلة مديحه بفضل أعظم، هو شرف نيل بردة رسول الله ﷺ. ومع أن قصيدته أقل مديحا من قصيدتي صاحبي البردتين من بعده، فقد غدت أعظم قصائد المديح قدرا وجزاء، لأن الفضل فيها عائد

---

[٣٥] ديوان كعب بن زهير، كعب بن زهير، (انظر: شرح ديوان كعب بن زهير لأبو سعيد الحسن السكري، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٥٠م)، ص. ٦.

[٣٦] ديوان البوصيري، شرف الدين محمد بن سعيد البوصيري، تحقيق: أحمد حسن بسج، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠٥م، ص. ١٦٦.

إلى الممدوح، لا إلى الشاعر. وهكذا الشأن في كل مديح نبوي ذاع صيته, فإنما عظمته مستمدة من النبي ﷺ, لا من قائله. والسلام.

خاتمة

أثبتت هذه الدراسة أن الافتتاح بالغزل التقليدي ليس مجرد تقليد شكلي أو مدخل زخرفي, بل هو أداة بلاغية دقيقة تعد النفوس لسماع المديح النبوي وتحويل الشوق الخاص إلى تقرب وامتنان عام. في ثلاثية البردة اتضح أن الغزل يقوم بدور الجسر: كعب بن زهير يوظف الحسية ليجعل من اعترافه توبة يحتفى بها, والبوصيري يستثمر الحنين ليصهره إلى لهفة روحية تعبدية, وأحمد شوقي يوفق بين التصوير الحسي والاعتدال الأخلاقي في صياغة مدائح حديثة الملامح. ويؤكد التناص بين النصوص أن التقليد الأدبي هنا حي, يمكن من الابتكار داخل إطار مألوف, ومنهجيا, تبين قيمة القراءة البلاغية والتناصية في كشف كيف تحمل الألفاظ الشعرية معان دينية واجتماعية. ومفهوما, تضيف الدراسة إلى فهمنا لآليات تحويل الشكل الشعري إلى وسيلة عبادة وجمال في آن واحد. خلاصة القول: تظل تقاليد الشعر القديمة قادرة على استيعاب التجديد والحفاظ على أثرها في الحياة الثقافية والروحية للأمم, وتدعو الدراسة إلى مزيد من البحث في خطابات المدح التي تعيد توظيف الأشكال الدنيوية لأغراض دينية, وفي تاريخ استقبال قصائد البردة أو المديح النبوي بشكل عام ودورها في التربية والتعليم.

قائمة المصادر والمراجع

١. العصر العباسي الأول, شوقي ضيف, دار المعارف, القاهرة, الطبعة الثامنة, ١٩٦٦م.

٢. العمدة في صناعة الشعر ونقده, أبو علي الحسن بن رشيق القيرواني, تحقيق النبوي عبد الواحد شعلان, مكتبة الخانجي, القاهرة, الطبعة الأولى, ٢٠٠٠م.

٣. الشعر الأندلسي: بحث في تطوره وخصائصه, إميليو غارسيه غومس, ترجمة حسين مؤنس, لجنة التأليف والترجمة والنشر, القاهرة, الطبعة الأولى, ١٩٥٢م.

٤. الشعر والشعراء, عبد الله بن مسلم ابن قتيبة, تحقيق أحمد محمد شاكر, دار الحديث, القاهرة, الطبعة الثانية, ١٩٥٨م.

٥. شعر الوقوف على الأطلال من الجاهلية إلى نهاية القرن الثالث: دراسة تحليلية, عزة حسن, مطبعة الترقي, دمشق, د.ط, ١٩٦٨م.

٦. شرح ديوان كعب بن زهير, أبو سعيد الحسن السكري, دار الكتب المصرية, القاهرة, د.ط, ١٩٥٠م.

٧. ثلاثية البردة: بردة الرسول ﷺ, حسن حسين, مكتبة مدبولي, القاهرة, د.ط, د.ت.

٨. ديوان أحمد شوقي, أحمد شوقي, تحقيق أحمد محمد الحوفي, مطبعة نهضة مصر, القاهرة, د.ط, د.ت.

٩. ديوان البوصيري, شرف الدين محمد بن سعيد البوصيري, تحقيق أحمد حسن بسج, دار الكتب العلمية, بيروت, الطبعة الثانية, ٢٠٠٥م.

١٠. ديوان جرير, جرير بن عطية, تحقيق كرم البستاني, دار بيروت, بيروت, ١٩٨٦م.

١١. ديوان كعب بن زهير, كعب بن زهير, د.ن, د.م, د.ط, د.ت.

١٢. ديوان امرئ القيس, امرؤ القيس, تحقيق مصطفى عبد الشافي, دار الكتب العلمية, بيروت, الطبعة الخامسة, ٢٠٠٤م.

١٣. فصول في الشعر ونقده, شوقي ضيف, دار المعارف, القاهرة, الطبعة الثالثة, د.ت.

١٤. المدائح النبوية في الأدب العربي, زكي مبارك, مؤسسة هنداوي, المملكة المتحدة, د.ط, ٢٠٢٢م.

١٥. الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري, أبو القاسم الحسن بن بشر الآمدي, تحقيق السيد أحمد صقر, دار المعارف, القاهرة, الطبعة الرابعة, د.ت.

١٦. وضح النهار شرح مولانا الأستاذ الأكبر شيخ الجامع الأزهر, الشيخ سليم البشري, مطبعة الإصلاح بشارع محمد علي, القاهرة, الطبعة الأولى, ١٩١٠م.

.... ***** ....

مجلة هلال الهند
المجلد – ٥ العدد- 2

دراسات ما بعد الاستعمار في النقد الأدبي العربي: المفهوم والتطبيقات

أ.د. مجيب الرحمن *

الملخص:

يستعرض البحث دراسات ما بعد الاستعمار في النقد الأدبي العربي، مبرزًا جذورها الفكرية وتطبيقاتها في تحليل النصوص الأدبية العربية الحديثة. ويؤكد أن هذا المنهج، الذي تأثر بأفكار إدوارد سعيد وغاياتري سبيفاك وهومي بابا، مثّل تحولًا نوعيًا في الفكر النقدي العربي، إذ أتاح فهماً جديداً لعلاقة الأدب بالسلطة والثقافة والهوية، وساهم في كشف الخطابات التي كرّست الهيمنة الغربية وصوّرت الشرق بصورة دونية.

يوضح البحث أن ظهور النقد ما بعد الاستعماري في السياق العربي لم يكن مجرد استيراد فكري من الغرب، بل جاء متسقًا مع تجربة الاستعمار الطويلة التي عاشها العرب. وقد استخدم النقاد العرب هذا المنهج لإعادة قراءة النصوص الأدبية الوطنية في ضوء مفاهيم المقاومة والذات والآخر. ومن أبرز من أسهموا في ترسيخ هذا الاتجاه من جيل المؤسسين هم عبد الله إبراهيم، ومحمد برادة، وسعيد يقطين، وعبد العزيز حمودة، وعبد الله العروي، ومحمد عابد الجابري، الذين سعوا إلى بناء رؤية نقدية عربية مستقلة , ومن جيل الشباب تبرز اسماء رامي أبو شهاب، ويوسف الشويري، ومحمد الشنطي، ونجوى عبد الهادي، وعبد الحميد الزهار، وعلي العبودي وإليامين بن تومي وكثيرين غيرهم.

* الأستاذ والرئيس السابق، مركز الدراسات العربية والإفريقية، جامعة جواهر لال نهرو، نيودلهي، الهند

يتناول البحث ثلاثة أبعاد رئيسة: البعد الثقافي والهوياتي الذي يعالج أزمة الهوية في ظل العولمة والتبعية الفكرية؛ والبعد اللغوي الذي يبرز اللغة العربية كأداة مقاومة في مواجهة محاولات طمس الذات؛ والبعد النفسي والاجتماعي الذي يتتبع آثار الاستعمار على الوعي الجمعي كما فصّلها فرانز فانون في "معذبو الأرض". كما يشير إلى تجليات هذه المفاهيم في الأدب العربي, خاصة في أعمال الطيب صالح وغسان كنفاني وآخرين حيث تجلّت المقاومة الثقافية والسياسية.

ويرى البحث أن الترجمة لعبت دورًا مركزيًا في نقل المفاهيم وإعادة توطينها داخل الثقافة العربية, كما مثّلت وسيلة لتصحيح الصورة النمطية عن الشرق في الوعي الغربي. ومع ذلك, تواجه دراسات ما بعد الاستعمار العربية تحديات منها غلبة الأطر الغربية وضعف التنظير المحلي. ويخلص البحث إلى أن هذا المنهج فتح آفاقًا جديدة أمام النقد العربي, وساهم في تحريره من المركزية الغربية, مؤكّدًا أن مستقبله يعتمد على قدرته في التفاعل الواعي مع المناهج العالمية مع الحفاظ على خصوصيته الثقافية والحضارية.

الكلمات المفتاحية: الاستعمار, ما بعد الاستعمار, السلطة, الهوية, الثقافة, الإمبريالية, الهيمنة الغربية, التابع, الغرب, الشرق, إعادة قراءة النصوص, المقاومة, الذات, الآخر, العولمة, التبعية الفكرية, استعادة الذات والهوية, الترجمة.

المقدمة

شهد الفكر النقدي العربي خلال العقود الأخيرة, وخاصة منذ الثمانينيات والتسعينيات من القرن الماضي, تحوّلات جوهرية عميقة ومتعددة الأبعاد, متأثرًا بشكل واضح بالمناهج النقدية

الغربية الحديثة التي انتقلت إلى الساحة العربية عبر قنوات متعددة, مثل الترجمات الواسعة لأعمال إدوارد سعيد وغاياتري سبيفاك وهومي بابا, وفرانز فانون, وميشيل فوكو, والدراسات الأكاديمية في الجامعات العربية والغربية, والمؤتمرات والندوات الفكرية. وكان من أبرز هذه المناهج النقد ما بعد الاستعماري, الذي برز كأداة تحليلية قوية وفعّالة تكشف العلاقات المعقدة والمتشابكة بين الأدب والسلطة السياسية والثقافية, وبين الثقافة العربية وآثار الهيمنة الاستعمارية الغربية التي امتدت لقرون, وتركت بصماتها على اللغة والخطاب والتمثيلات الثقافية. وقد ساهم هذا الاتجاه بشكل ملحوظ ومؤثر في إعادة قراءة النصوص الأدبية العربية الحديثة – سواء الروايات الكبرى مثل أعمال نجيب محفوظ وغسان كنفاني وطيب صالح, أو الشعر الحديث لأدونيس ومحمود درويش, أو حتى المقالات والنثر الفكري – في ضوء أسئلة عميقة ومستمرة تتعلق بالهوية الوطنية والثقافية الممزقة, وتصور الآخر الاستعماري كعدو أو كمرآة مشوهة, وأشكال المقاومة الثقافية والسياسية, والاغتراب الوجودي والثقافي الذي يعيشه الفرد العربي في سياقات الهيمنة الخارجية والتبعية الداخلية.

إن أهمية دراسات ما بعد الاستعمار في النقد الأدبي العربي تكمن أساسًا في قدرتها الفريدة والتحررية على تفكيك البنى الخطابية والرمزية والإيديولوجية التي خلّفها الاستعمار في الوعي الجماعي العربي والنصوص الأدبية على حد سواء, مع تحليل دقيق ومنهجي للكيفية التي عبّر بها الأدب العربي الحديث عن ذاته في مواجهة الآخر الغربي, سواء من خلال الرفض الصريح والمقاومة, أو التماهي المؤقت والنقد الذاتي, أو إعادة بناء الهوية من خلال استلهام التراث أو ابتكار أشكال تعبيرية جديدة. كما أن هذه الدراسات مكّنت النقاد العرب, مثل عبد الكبير

الخطيبي ومحمد عابد الجابري ونصر حامد أبو زيد في سياقات قريبة، وعبد الله الغذامي، ورامي أبو شهاب، من إعادة صياغة مفاهيم الذات والآخر ضمن رؤية نقدية مستقلة وأصيلة، تسعى إلى تحرير الوعي الثقافي العربي من رواسب التبعية الفكرية والمعرفية للغرب، وتعزيز القدرة على إنتاج خطاب نقدي محلي يعكس الخصوصية العربية والإسلامية، مع الحفاظ على حوار نقدي مع المناهج العالمية دون الوقوع في التبعية العمياء.

وبالتالي، أصبح النقد ما بعد الاستعماري جسراً حيوياً وهاماً يربط بين التاريخ الاستعماري المرير والواقع الثقافي والسياسي الحالي في العالم العربي، مما يفتح آفاقًا واسعة وجديدة لفهم الأدب العربي بعمق أكبر، ولإعادة تقييم التراث الأدبي الكلاسيكي أيضاً في ضوء هذه الأسئلة، ويسهم في بناء وعي نقدي قادر على مواجهة تحديات العولمة والنيوليبرالية والاستعمار الجديد بأدوات فكرية متينة ومستقلة. هكذا، يظل هذا الاتجاه النقدي مصدر إلهام مستمر للأجيال الجديدة من الباحثين والنقاد العرب، يدفعهم نحو استكشاف أبعاد أعمق للأدب كأداة للمقاومة والتحرر.

أولًا: مفهوم دراسات ما بعد الاستعمار

مصطلح "ما بعد الاستعمار" يشير إلى تيار فكري ونقدي واسع يجمع دراسات نظرية وتطبيقية كثيرة، ظهر بشكل قوي بعد نهاية الاستعمار المباشر في معظم بلدان آسيا وإفريقيا والعالم العربي خلال منتصف القرن العشرين، خاصة بعد الحرب العالمية الثانية وموجات الاستقلال الوطني.

هذا المصطلح لا يعني فقط الفترة الزمنية التي جاءت بعد الاستقلال السياسي، بل يدل أساساً على مجال معرفي يركز على كشف الآثار البعيدة والمستمرة التي تركها الاستعمار الأوروبي على الثقافة واللغة والهوية والاقتصاد والسياسة، وحتى على النفسية والعلاقات الاجتماعية في المجتمعات التي كانت مستعمرة. فالاستعمار لم ينتهِ حقاً بمجرد خروج الجيوش أو رفع الأعلام الجديدة؛ بل بقيت أشكال أخرى من الهيمنة الثقافية والمعرفية والاقتصادية، وهو ما سمّاه البعض "الاستعمار الجديد" أو النيوكولونيالية.

ارتبطت دراسات ما بعد الاستعمار بأعمال مفكرين كبار شكلوا أسسها، ومن أهمهم:

- فرانز فانون (١٩٢٥م-١٩٦١م)، الذي مثّل أحد الأعمدة الفكرية البارزة في بلورة الوعي النقدي تجاه الاستعمار وآثاره النفسية والثقافية والاجتماعية. فقد أسهم فانون، الطبيب النفسي والمفكر الثوري المارتينيكي، في تطوير الفكر ما بعد الاستعماري من خلال تحليله العميق للعلاقة بين المستعمِر والمستعمَر، مبرزًا كيف يعمل الاستعمار على تشويه وعي الإنسان المستعمَر وسلبه إنسانيته. وقد جاءت أعماله مثل *"بشرة سوداء, أقنعة بيضاء"* و "معذّبو الأرض" لتكشف الأبعاد النفسية للاستعباد والاستلاب الثقافي، ولتؤكد أن التحرر لا يتحقق فقط بإزالة السيطرة السياسية والعسكرية، بل أيضًا بتحرير الوعي من عقد النقص التي يرسّخها النظام الكولونيالي. بهذا المعنى، يعدّ فانون من أوائل من ربط بين التحليل النفسي والسياسة، وبين تجربة الاستعمار والهوية الفردية والجماعية، مما جعله مصدر إلهام للعديد من حركات التحرر الوطني ولجيل كامل من منظّري ما بعد الاستعمار الذين سعوا إلى تفكيك "الخطاب الإمبريالي وإعادة الاعتبار للذات المقهورة".

- إدوارد سعيد، في كتابه "الاستشراق" (١٩٧٨)، حيث بيّن كيف صنع الغرب صورة عن الشرق كعالم متخلف وغريب ليبرر سيطرته. يرى إدوارد سعيد في كتابه الشهير *الاستشراق* (1978) أن الاستشراق لم يكن مجرد دراسة أكاديمية للشرق، بل كان خطابًا سلطويًا يسعى إلى تكوين صورة نمطية تبرّز السيطرة السياسية والثقافية الغربية على الشرق.[١]

- غاياتري سبيفاك، التي ناقشت في مقالتها الشهيرة "هل يستطيع التابعون أن يتكلموا؟" صعوبة سماع أصوات النساء والطبقات المهمشة في المجتمعات المستعمرة سابقاً، وكيف تُسكت داخل الخطابات الاستعمارية والوطنية معاً[٢]

---

[١] إدوارد سعيد، *الاستشراق*، ترجمة كمال أبو ديب، بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨١

كتاب «الاستشراق (Orientalism) للمفكر الفلسطيني الأمريكي إدوارد سعيد، صدر عام 1978، ويُعد من أهم الأعمال النقدية في الفكر الإنساني المعاصر. يطرح سعيد فيه تحليلاً عميقاً لكيفية تصوّر الغرب للشرق عبر القرون، مبيناً أن صورة الشرق التي رسمها المستشرقون لم تكن بريئة أو علمية بحتة، بل كانت أداة للهيمنة الاستعمارية والسيطرة الثقافية.

يرى سعيد أن «الاستشراق» هو نظام معرفي أنشه الغرب لتصوير الشرق كمنطقة متخلفة، غامضة، وعاجزة عن الحكم الذاتي، في مقابل الغرب المتفوق والعقلاني. هذا الخطاب، بحسبه، شكّل الأساس الفكري الذي برر الغزو والاستعمار الأوروبيين للبلدان الشرقية.

اعتمد سعيد في تحليله على مناهج ميشيل فوكو في تحليل الخطاب، وأنطونيو غرامشي في مفهوم الهيمنة الثقافية، ليبرهن أن المعرفة ليست محايدة، بل تخدم مصالح السلطة.

أحدث الكتاب ثورة فكرية في دراسات ما بعد الاستعمار، وأعاد النظر في علاقة الثقافة بالسياسة والهوية. ورغم الجدل الذي أثاره بين مؤيدين ومعارضين، فإنه يبقى عملاً تأسيسياً غيّر مسار الدراسات الإنسانية، وجعل من إدوارد سعيد أحد أبرز المفكرين في القرن العشرين.

[٢] غاياتري سبيفاك، *هل يمكن للتابع أن يتكلم؟*، مجلة الفكر النقدي، العدد ٧، ٢٠٠١.

تُعدّ مقالة غاياتري تشاكرافورتي سبيفاك "هل يستطيع المهمّش أن يتكلم؟" (١٩٨٨) نصًا تأسيسيًا في النظرية ما بعد الكولونيالية والنقد النسوي. تنتقد سبيفاك المثقفين الغربيين، ولا سيما ميشيل فوكو وجيل دولوز، لادعائهم تمثيل أصوات المهمّشين، بينما يقومون في الواقع بإسكاتهم من خلال أطرهم الخاصة للسلطة والمعرفة. وتستخدم مصطلح "المهمّش"، المستعار من أنطونيو غرامشي، للإشارة إلى أولئك الذين يتعرضون للقمع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي، وبالتالي لا يستطيعون التعبير عن أنفسهم أو أن تُسمع أصواتهم ضمن الخطاب السائد.

تُوضّح سبيفاك حجتها من خلال حالة طقس الساتي الهندي (إحراق الأرملة نفسها)، مُبيّنةً كيف فسّرت كل من السلطات الاستعمارية والنخب الأبوية المحلية تصرفات النساء دون السماح لهنّ بالتعبير عن إرادتهنّ أو أصواتهنّ. وتخلص إلى أن المرأة المهمّشة لا تستطيع حقًا "التكلم" لأن كلامها دائمًا ما يكون مُتوسّطًا أو مُهمّشًا بفعل هياكل السلطة.

تكمن أهمية المقالة في كشف تواطؤ الأوساط الأكاديمية الغربية في إدامة الصمت حول المقهورين، وفي التشكيك في أخلاقيات التمثيل. وقد كان تأثيرها عميقًا في مختلف التخصصات، كالدراسات ما بعد الكولونيالية، والنظرية النسوية، والدراسات الثقافية، مما دفع الباحثين إلى إعادة النظر في كيفية تمثيل المجموعات المهمّشة، وفي أصوات من تُعطى الأولوية في إنتاج المعرفة. ولا تزال هذه المقالة حجر الزاوية في فهم السلطة والصوت والتمثيل في السياقات العالمية.

- هومي بابا، الذي قدم مفاهيم مثل "الهجنة" و"الفضاء الثالث" و"التماهي" ليوضح كيف تتشكل هويات مختلطة ومقاومة عند تلاقي الثقافتين الاستعمارية والمستعمرة.[٣]

هؤلاء الثلاثة غالباً ما يُشار إليهم بـ"الثالوث المقدس" في هذا المجال، إضافة إلى فانون المفكر الريادي، وقد عملوا على تفكيك الخطابات الغربية التي صورت الشعوب المستعمرة كبدائية، وبنوا نظرة نقدية تكشف آليات السلطة الثقافية والمعرفية التي لا تزال موجودة حتى اليوم.

امتد تأثير هذا التيار إلى الأدب والأنثروبولوجيا والتاريخ والدراسات الثقافية، وقدّم أدوات جديدة لقراءة النصوص الأدبية من زاوية الهوية المتشظية والمقاومة والاغتراب. لذلك يبقى ما بعد الاستعمار ليس مجرد نظرية أكاديمية، بل حركة فكرية تسعى لاستعادة الصوت والكرامة لشعوب عانت قروناً من الهيمنة الاستعمارية.

ثانيًا: نشأة النقد ما بعد الاستعماري في السياق العربي

لم يكن دخول النقد ما بعد الاستعماري إلى الساحة العربية مجرد تقليد فكري للغرب، بل جاء متسقًا مع التجربة التاريخية للعرب الذين عاشوا فترات طويلة من الاستعمار العسكري والثقافي.

ومع منتصف القرن العشرين، بدأت تتشكّل في النقد العربي قراءات جديدة للأدب الوطني، تتناول العلاقة بين الذات والآخر، وبين الأصالة والحداثة .وقد ساهمت حركة الترجمة في نقل المفاهيم النقدية الحديثة إلى العربية، فتلقّفها النقاد العرب وطوّعوها لخدمة قضاياهم الفكرية والاجتماعية.

---

[٣] هومي بابا، مواقع الثقافة، لندن: روتليدج، ١٩٩٤.

ومن أبرز النقاد العرب الذين أسهموا في هذا الحقل عبد الله إبراهيم بكتبه *المركزية الغربية والسردية العربية الحديثة*[٤]، ومحمد برادة وسعيد يقطين وعبد العزيز حمودة الذين تناولوا قضايا الهيمنة وإعادة الاعتبار للهوية العربية.

لقد شكّل الاستقلال السياسي للدول العربية منطلقًا لحركة نقدية أرادت أن تستعيد الصوت العربي المقموع في النص الأدبي، وأن تعيد قراءة الرواية والشعر بوصفهما فضاءين للمقاومة والتعبير عن الذات بعد عقود من الاستلاب الثقافي.

ثالثًا: أبعاد دراسات ما بعد الاستعمار في النقد العربي

١. البعد الثقافي والهوياتي

ركّز هذا البعد على مسألة الهوية الثقافية في ظل تأثير الثقافة الغربية المهيمنة، خاصة في عصر العولمة التي تعزز انتشار القيم والنماذج الغربية عبر وسائل الإعلام والتكنولوجيا. تواجه المجتمعات العربية إشكالية معقدة تتمثل في التوفيق بين الأصالة –المرتبطة بالتراث الإسلامي والعربي والقيم التقليدية– والحداثة، التي غالباً ما تحمل تأثيرات غربية، مما يثير جدلاً مستمراً حول سبل الحفاظ على الذات الثقافية دون الانغلاق، والانفتاح على الآخر دون الذوبان فيه. والهوية في هذا السياق ليست معطىً ثابتاً، بل هي بناء اجتماعي وثقافي متحول يتشكل ويعاد تشكيله باستمرار في مواجهة الخطاب الاستعماري السابق والعولمة الحالية، إذ يُنظر إلى

[٤] عبد الله إبراهيم، *المركزية الغربية*، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٨.

الغزو الثقافي كتهديد يرمي إلى طمس الخصوصية العربية, الأمر الذي يستدعي تعزيز الوعي بالتراث وإحياءه كأداة للمقاومة والتكيف الإيجابي[٥].

٢. البعد اللغوي

يُعدّ اللسان العربي مجالًا أساسيًا للمقاومة الثقافية, حيث استعمله الأدباء والمفكرون العرب أداة فعالة لتأكيد استقلالهم الفكري والحضاري أمام الهيمنة الاستعمارية. فعلى الرغم من جهود المستعمر في فرض لغاته الأجنبية كوسيلة رسمية في التعليم والإدارة والقضاء, بهدف تهميش اللغة العربية وإضعاف دورها في الحياة العامة, إلا أن الأدب العربي الحديث استمر في المقاومة الشرسة لهذا التهميش من خلال التمسك باللغة الأم, التي حملت في طياتها رمزية قوية للانتماء الوطني والقومي والكرامة الإنسانية.

وقد تجلى هذا الدور البارز بوضوح في أعمال أدباء كبار مثل الطيب صالح وغسان كنفاني, إذ تحولت اللغة العربية الفصيحة والغنية في نصوصهما إلى سلاح فكري لمواجهة الخطاب الاستشراقي الغربي الذي يصور الشرق بصورة نمطية مشوهة. فمن خلال سردياتهم القوية, أعادوا بناء الصورة الذاتية للعربي, وأكدوا على عمق التراث الحضاري, مما جعل اللغة ليست مجرد وسيلة تعبير فحسب, بل ركيزة أساسية لاستعادة الهوية وصيانة الخصوصية الثقافية في وجه الغزو الفكري[٦].

٣. البعد النفسي والاجتماعي

---

[٥] سعيد يقطين, *انفتاح النص الروائي*, الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي, ١٩٩٧.
[٦] الطيب صالح, موسم الهجرة إلى الشمال, بيروت, دار العودة, ١٩٨٢م.

تناولت دراسات ما بعد الاستعمار, بكل عمق ودقة, الأثر النفسي العميق الذي تركه الاستعمار على الشعوب المستعمَرة, خاصة في تشكيل الوعي الجمعي وإعادة صياغة تصور الذات والآخر. فقد أدى الاستعمار إلى زرع إحساس مزمن بالدونية لدى المستعمَرين, وشعور قوي بالاغتراب عن الذات الحقيقية, حيث فرض المستعمر صورة نمطية مشوهة عن الشعوب الأصلية, جعلتها ترى نفسها بعيون الغازي, فتفقد الثقة في تراثها وقيمها وإمكاناتها.

وقد برز فرانز فانون كأحد أبرز المنظرين لهذه القضية في كتابه الشهير "معذبو الأرض", حيث حلّل بجرأة ووضوح كيف يتغلغل الاستعمار في أعماق النفس البشرية, وكيف يخلق حالة من التبعية الداخلية تستمر حتى بعد زوال السيطرة السياسية المباشرة. أكد فانون أن التحرر الحقيقي والكامل لا يقتصر على طرد المستعمر واستعادة السيادة الوطنية فحسب, بل يتطلب بالضرورة تحرير العقل والنفس من رواسب الدونية والتبعية النفسية والثقافية التي غرسها الاستعمار على مدى عقود طويلة. ودعا إلى ثورة شاملة تشمل إعادة بناء الذات, واستعادة الكرامة الإنسانية, ورفض كل أشكال الهيمنة الثقافية التي تحول دون نمو وعي مستقل وقادر على مواجهة الواقع بثقة وإرادة حرة[٧].

رابعًا: التوجهات النقدية الحديثة في دراسة الأدب العربي

[٧] فرانز فانون, *معذبو الأرض*, ترجمة سامي الدروبي, بيروت: دار الفارابي, ١٩٨٣
يُعدّ كتاب "معذبو الأرض" لفرانتز فانون (١٩٦١) عملاً رائداً في الفكر ما بعد الاستعماري والنظرية الثورية. كُتب هذا الكتاب خلال نضال الجزائر من أجل الاستقلال, ويتناول الآثار النفسية والسياسية للاستعمار على كل من المُستعمَر والمُستعمِر. يجادل فانون بأن الاستعمار يُجرّد المُضطهدين من إنسانيتهم, وأن التحرر الحقيقي يتطلب مقاومة عنيفة لاستعادة الكرامة والهوية .ويُسلّط الضوء على كيفية خلق الهيمنة الاستعمارية ندوباً نفسية عميقة, تُغذّي كراهية الذات والتبعية بين المُستعمَرين. ويتصور فانون إنهاء الاستعمار كتحوّل شامل - اجتماعي وثقافي ونفسي - يصبح من خلاله المُضطهدون صانعي مصيرهم .وتكمن أهمية الكتاب في مزجه بين علم النفس والماركسية والفكر المناهض للإمبريالية, مما ألهم حركات التحرر في جميع أنحاء أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية. ولا يزال كتاب "معذبو الأرض" دعوة قوية للعدالة والمساواة, ولخلق إنسانية جديدة تتجاوز التسلسلات الهرمية التي فرضها الاستعمار.

برز في العقود الأخيرة اتجاه نقدي عربي يستثمر مفاهيم ما بعد الاستعمار في قراءة النصوص الأدبية. ومن أبرز هذه التوجهات:

١. تفكيك الخطاب الاستعماري في الرواية العربية: يُبرز تفكيك الخطاب الاستعماري في الرواية العربية الحديثة جانبًا حاسمًا من المقاومة الأدبية، يتسع هذا الاتجاه النقدي في الرواية العربية الحديثة ليشمل طيفًا واسعًا من الأعمال التي انشغلت بتفكيك الخطاب الاستعماري وكشف آلياته في تشكيل الوعي الجمعي والهوية الثقافية. فإلى جانب روايات *الطيب صالح وعبد الرحمن منيف وغسان كنفاني*، نجد أعمالًا أخرى وسمت السرد العربي بطابع المقاومة الفكرية، مثل رواية الوقائع الغريبة في اختفاء سعيد أبي النحس المتشائل لإميل حبيبي، التي تفكك بأسلوب ساخر الخطاب الصهيوني وتعيد تعريف العلاقة بين الضحية والجلاد، ورواية عائد إلى حيفا التي تعيد سرد التاريخ الفلسطيني من داخل التجربة الإنسانية المقهورة. وفي خماسية مدن الملح لعبد الرحمن منيف، يتجسد نقد الاستعمار النفطي باعتباره شكلاً جديدًا من الهيمنة الغربية التي أعادت إنتاج التبعية في ثوب اقتصادي وثقافي. أما الحي اللاتيني لسُهيل إدريس فترصد تجربة المثقف العربي في باريس، حيث تتبدى مفارقات النموذج الغربي الذي يغري بالحرية بينما يمارس في الواقع إقصاءً واستعلاءً ثقافيين.

وفي المغرب العربي، تتجلى الرؤية ذاتها في روايات مثل اللاز و الزلزال للطاهر وطار، اللتين ترصدان الصراع بين إرث الاستعمار الفرنسي ومحاولات بناء الذات الوطنية بعد الاستقلال، كاشفتين استمرار أشكال جديدة من التسلط الداخلي. وتواصل نهاية السيد المكي لعبد

الكريم غلاب و بلد الصمت لبنسالم حميش مساءلة أثر الخطاب الكولونيالي على الوعي العربي الحديث, بينما تقدم باب الشمس لإلياس خوري وزمان الوصل لواسيني الأعرج مقاربة سردية للذاكرة والمنفى والمقاومة, حيث تتحول الرواية إلى فضاء لإعادة كتابة التاريخ من منظور الضحية. إن هذه الأعمال مجتمعة تؤكد أن الرواية العربية لم تكن مجرد مرآة لعلاقة الشرق بالغرب, بل ممارسة نقدية تفكيكية سعت إلى تقويض سردية المستعمِر, واستعادة الصوت العربي المسلوب عبر خطاب مضاد يزاوج بين الفن والفكر والمقاومة الثقافية.

٢. في هذه الروايات الرائدة, يُقدَّم الآخر الغربي ليس كشخصية محايدة, بل كرمز مركزي للهيمنة الثقافية والسياسية والنفسية, حيث يُصوَّر كقوة تفرض نموذجها الحضاري على الشعوب المستعمَرة, مما يؤدي إلى تشويه الذات وإضعافها. أما الكاتب العربي, فيسعى من خلال سرديته إلى إعادة تعريف الذات العربية من موقع المقاومة الواعية, مستخدمًا الرواية كأداة لكشف زيف الخطاب الاستعماري, واستعادة الكرامة, وإعادة بناء الهوية الوطنية والقومية في مواجهة الغزو الفكري الذي يستمر حتى بعد الاستقلال السياسي.

٣. أما تحليل التمثلات الثقافية للمرأة في سياق ما بعد الاستعمار, فيُعدّ مجالًا غنيًا بالإشكالات المعقدة, حيث تناولت باحثات نسويات عربيات بارزات مثل رجاء بن سلامة وفاطمة المرنيسي صورة المرأة العربية بين التشييء الذي يحولها إلى موضوع خاضع, والتحرر الذي يسعى إلى استعادة صوتها ودورها. فقد أوضحتا كيف تتشابك الهيمنة الذكورية التقليدية مع الخطاب الاستعماري الذي استخدم صورة المرأة المستعمَرة كذريعة لتبرير السيطرة,

مما جعل المرأة ضحية مزدوجة للاستبداد المحلي والخارجي معًا, ودعتا إلى قراءة نقدية تكشف هذه التشابكات كجزء أصيل من مشروع التحرر الشامل.

٤. وفي قراءة الخطاب الروائي العربي المعاصر في ضوء مفاهيم الهجنة الثقافية التي طورها هومي بابا, نجد محاولات إبداعية جريئة لخلق فضاء ثالث يتجاوز الثنائيات الصلبة. إذ تتجلى هذه الهجنة بوضوح في الرواية العربية من خلال المزج الواعي بين اللغة الفصحى والعامية المحلية, وبين العناصر التراثية العميقة والحديثة المستمدة من التأثيرات العالمية, مما يعكس صراع الهوية المستمر في زمن العولمة الذي يفرض نماذج موحدة. هكذا, يصبح الروائي العربي مبدعًا لنصوص هجينة تقاوم الذوبان الكامل في الثقافة المهيمنة, وتؤكد في الوقت نفسه على إمكانية التكيف الإيجابي دون فقدان الخصوصية, فتتحول الرواية إلى ساحة للتفاوض الثقافي والمقاومة الإبداعية.

خامسًا: حضور فكر فرانز فانون في النقد العربي

يُعدّ فرانز فانون أحد أبرز المنظّرين الذين أثّروا في الفكر ما بعد الاستعماري عالميًا وعربيًا. فقد تناول النقاد العرب أفكاره المتعلقة بـ العنف الثوري, والوعي الوطني, وتحرر الذات من عقدة الاستعمار. وقد انعكست أطروحاته في قراءات عربية لأعمال مثل *الأرض* لعبد الرحمن الشرقاوي و*الشمندورة* لمحمد خليل قاسم, حيث يتجلى مفهوم فانون عن تحوّل الإنسان من مستعمَر إلى مناضل واعٍ.

وفي الرواية الفلسطينية، ولا سيّما عند غسان كنفاني، يظهر أثر فانون في ربط الأدب بالفعل السياسي والمقاومة المسلّحة، وهو ما جعل الأدب الفلسطيني نموذجًا حيًّا لتجسيد النظرية الفانونية.[٨]

سادسًا: الترجمة والتبادل الثقافي

تُعدّ الترجمة أداة مركزية في سياق ما بعد الاستعمار؛ فهي ليست مجرد نقل لغوي بل إعادة إنتاج للمعرفة والسلطة[٩].

لقد كان للمترجمين العرب دور كبير في إعادة تعريف المفاهيم الغربية ضمن الإطار العربي، مما جعل الترجمة ميدانًا للمقاومة الثقافية. كما أن ترجمة الأدب العربي إلى اللغات الأخرى ساهمت في تقديم صوت مغاير عن الشرق، بعيدًا عن الصورة النمطية الاستشراقية.

ومن الأمثلة المهمة هنا ترجمة أعمال نجيب محفوظ وطه حسين، وأدونيس، ومحمود درويش، وتوفيق الحكيم، وإبراهيم الكوني، وسليم بركات، وواسيني الأعرج، وكثيرون غيرهم التي أظهرت وجوهًا جديدة للثقافة العربية أمام القارئ الغربي.

سابعًا: تحديات النقد ما بعد الاستعماري في العالم العربي

على الرغم من انتشار هذا المنهج، إلا أن تطبيقاته العربية ما زالت تواجه تحديات فكرية ومنهجية، أبرزها:

- الاعتماد المفرط على الأطر النظرية الغربية دون تكييف كافٍ مع الخصوصية الثقافية العربية.[١٠]

---

[٨] غسان كنفاني، *رجال في الشمس*، بيروت: دار العودة، ١٩٦٣.
[٩] سبيفاك غاياتري شاكرابورتي، سياسات الترجمة، بالخارج في جهاز الترجمة، نيو يورك، روتليدج، ١٩٩٣م.

- ضعف التنظير العربي المستقل، رغم جهود نقّاد مثل عبد الله الغذامي وعبد العزيز حمودة وعبد الكبير الخطيبي.
- تسييس الخطاب النقدي أحيانًا على حساب التحليل الأدبي الخالص.
- ومع ذلك، يسعى النقاد العرب المعاصرون إلى تطوير ما يمكن تسميته بـ «النقد ما بعد الاستعماري العربي» الذي ينطلق من التراث المحلي ويواكب الفكر النقدي العالمي.[١١]

ثامنًا: أثر دراسات ما بعد الاستعمار في تشكيل وعي جديد

أسهمت دراسات ما بعد الاستعمار في تحرير الخطاب النقدي العربي من المركزية الغربية إلى حد ما، وفي إعادة الاعتبار للأدب العربي بوصفه فاعلًا في التاريخ الإنساني لا تابعًا له. كما أعادت النظر في العلاقة بين الأدب والسياسة والثقافة، وجعلت من النص الأدبي وثيقة مقاومة ضد النسيان وضد الاستلاب الثقافي. إن هذا التحوّل لم يكن ترفًا أكاديميًا، بل ضرورة فكرية لإعادة تعريف الذات العربية في عالم متغيّر تحكمه العولمة، وتسوده أشكال جديدة من الاستعمار الرمزي والاقتصادي.[١٢]

الخاتمة

يمكن القول إن دراسات ما بعد الاستعمار منحت النقد الأدبي العربي أفقًا جديدًا، إذ فتحت أمامه إمكانات واسعة للتفاعل مع القضايا الإنسانية الكبرى مثل الحرية والهوية والمقاومة. كما ساعدت على تجاوز ثنائية الشرق والغرب نحو رؤية أكثر شمولية للثقافة الإنسانية. إنّ مستقبل

---

[١٠] محمد عابد الجابري، *نقد العقل العربي*، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤.

[١١] Wail S. Hasan, post-Colonial Theory and Modern Arabic Literature: Horizons of Application, Journal of Arabic Literature, Vol. 33, No.1, (2002) pp. 45-64.

[١٢] د. رامي أبو شهاب، الرسيس والمخاتلة: خطاب ما بعد الكولونيالية في النقد العربي المعاصر (النظرية والتطبيق) المؤسسة العربية للدراسات والنشر، (إلكتروني) ٢٠١٤.

النقد العربي يكمن في قدرته على استيعاب هذه المناهج وتكييفها مع سياقه الحضاري دون ذوبان أو تبعية، ليظل الأدب العربي صوتًا فاعلًا في السرد العالمي.

المراجع:

١. إدوارد سعيد، *الاستشراق*، ترجمة كمال أبو ديب، بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨١
٢. إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، ترجمة كمال أبو ديب، بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.
٣. سبيفاك غاياتري شاكرابورتي ، *هل يمكن للتابع أن يتكلم؟*، مجلة الفكر النقدي، العدد ٧، ٢٠٠١.
٤. سبيفاك غاياتري شاكرابورتي، سياسات الترجمة، بالخارج في جهاز الترجمة، نيو يورك، روتليدج، ١٩٩٣م.
٥. هومي بابا، *مواقع الثقافة*، لندن: روتليدج، ١٩٩٤.
٦. عبد الله إبراهيم، *المركزية الغربية*، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٨.
٧. سعيد يقطين، *انفتاح النص الروائي*، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٧.
٨. فرانز فانون، *معذبو الأرض*، ترجمة سامي الدروبي، بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٣.
٩. الطيب صالح، *موسم الهجرة إلى الشمال*، بيروت: دار العودة، ١٩٨٢.
١٠. عبد الرحمن الشرقاوي، *الأرض*، القاهرة: دار الهلال، ١٩٥٤.
١١. غسان كنفاني، *رجال في الشمس*، بيروت: دار العودة، ١٩٦٣.
١٢. عبد العزيز حمودة، *المرايا المحدّبة*، القاهرة: عالم المعرفة، ١٩٩٨.
١٣. محمد عابد الجابري، *نقد العقل العربي*، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤.

١٤. د. رامي أبو شهاب، الرسيس والمخاتلة: خطاب ما بعد الكولونيالية في النقد العربي المعاصر (النظرية والتطبيق) المؤسسة العربية للدراسات والنشر، (إلكتروني) ٢٠١٤.

١٥. Wail S. Hasan, post-Colonial Theory and Modern Arabic Literature: Horizons of Application, Journal of Arabic Literature, Vol. 33, No.1, (2002) pp. 45-64

.... ***** ....

قصة قصيرة

انبعاث

الطيّب الطّويلي*

أعلن الطبيب: " انتقل إلى جوار ربه".

قالها مع المحيطين بجسدي الهرِم المسجى وارتفع النحيب وعلا النواح بينما كنتُ أنسلخ من ذلك البدن العليل اليابس وأحسست كأنّني أشعر بالتحرر من ثوب بال خانق ضيق .

وددت أن أجيبه: "لستُ في جوار الله, أنا ما أزال بينكم ", وأحسست به يسدل اللحاف على وجهي الشاحب, والحزن في عيون أبنائي مع لوعة تعتصر ابنتي وهي تهوي بذراعيها على الصدر المغلف بالبياض, على صدر الشيخ التسعيني الأجوف الذي لم يعد بعد الآن صدري.

رأيت جموع المعزّين ينثرون دموعهم, وشعرت أني أقدر على التمييز بين الصادق والمجامل, واستمعت إلى زوجتي العجوز تندب قائلة: "وداعا يا حبيب العمر". كانت تبكي بحُرقة, هي حقا توأم روحي ورفيقة أكثر من ستين عاما, وكنت أخشى عليها من الموت, أما الآن فإني أتمناه لها حتى تتخلص من ذلك الثوب القديم وتلقي عنها تلك الجلود.

واتفق الجميع على الإسراع بدفن الجثة, علينا أن نواريه الثَّرى بعد آذان الظهر فإكرام الميت دفنه كما قال المقرئ قبل أن يبدأ في ترتيل آيات قرآنية. " لَّقَدْ كُنتَ فِي غَفْلَةٍ مِّنْ هَٰذَا فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ."

---

* دكتور في علم الاجتماع وروائي من تونس.

بدأ الخوف يسري إليً، أحس أنّي أرى أشياء لم أكن أقوى على رؤيتها، عينُ الشّامتِ، نظرةُ الطامع، وأرى كائنات أخرى تتجوّل بين الناس، يبدو أنّها الملائكة، كثيرة جدا، بمختلف أحجامها، بعضها يكتب على شيء يشبه المرآة وبعضهم واقف أو طائر. ورأيت كائنات أخرى من نوع آخر تنظر من بعيد وتهرب. ومع التجوّل خارج غرفة الميت أمكنني رؤية مخلوقات أخرى، منزوية، خائفة، وكأنها في انتظار نهاية المأتم وافتضاض تجمّع المخلوقات الكثيرة.

تملكني الرّعب، سيأخذونني إلى القبر، لعلي سأرجع حينها إلى ذاك الجسد وأسجن في رمس موحش وحيدا إلى الأبد .

وسرعان ما حمل الجموع الجسد في جنازة مهيبة. فكّرت في البقاء في المنزل وترك ذلك الجسد الذي أتعبني لعقود في مسيرته الأخيرة. ولكن شيئا ما بداخلي دفعني إلى متابعة الجنازة .

كنت أطوف فوقهم، وكانت أعداد المخلوقات الغريبة تتناقص أثناء المسيرة. حتى وصلنا إلى مكان القبر المفتوح ورأيت هناك أعدادا كبيرة من تلك المخلوقات. إنها الملائكة لا ريب، وكما في المنزل مخلوقات أخرى لا تشبهها تنظر من بعيد.

أنزلوا الجثمان إلى القبر وأخذوا يهيلون التراب، وظهر حينها كائنان ضخمان كأنهما مزيج من البشر والملائكة، اقتربا مني وظلا يراقباني دون أن يوجها إليّ الكلام. وبدأ الجمع ينفض إلّا ولدايَّ اللّذيْن بقيا بعد أن فرغ المكان من جميع الكائنات. انحنيا على الأرض ليلقِّنا الجثة الشهادتين. اخترتُ أن أغادر فالكائنان أصبحا يثيران هلعي، وقدّرت أنّه من الأسلم لي الهروب،

ولكنّهما التصقا بي وجعلاني بينهما عاجزا عن الحراك. وبقيا على هذه الحال ينظران إلى الولَديْن حتّى اطمأنّا إلى أنهما غادرا ولم يبق في المقبرة أحد فصرخ أحدهم في وجهي: "من ربّك؟" واضطربت قبل ان أجيب "لا إله إلا الله محمد رسول الله." إنهما منكر ونكير بلا شك وها أنا أجبت الجواب الأمثل، ومع ذلك فقد ازداد جزعي وعظم هلعي.

أخرج الثاني قطعة كالمرآة وشرع يقلّب داخلها وكأنه يبحث عن شيء ثم قال: "ها هو اسمه عندنا، منصرة المناجز واسمه هنا الشيخ عبد الحق. مسلم صادق أمضى سنوات في عبادة الله وعمل الخير. لقد قضى حياة رائعة.

التفت الثاني إليّ قائلا: أحسنت أيها العبد.

قلت في فرح: سأذهب إلى الجنة إذن؟

ابتسم وقال: "جنّة؟ الجنة بعد الحساب. الله وحده يُدخل الجنة وبفضله. نحن هنا مبعوثان".

وقال الآخر: "حسنا فلنعرض عليه الخيارات ونمضي."

وصرختُ مرعوبا: "خيارات؟ ستقترحان عليّ عذاب القبر؟ أرجوكما لا."

قال أحدهما: " أيّ قبر؟ هل ترى أنك في قبر؟ عذاب القبر لأولئك الذين يظنّ النّاس أنّهم ماتوا فيعلنون وفاتهم ولكن يستيقظون في القبر فيعيشون فيه أياما وهم أحياء. فعلا هو عذاب فظيع. أنت ميت مُنْتَهٍ، خرجتَ من الدّنيا وانتهيت."

أجبتُ: "فعلا. كنت دائما أستعيذ من هذا العذاب والحمد لله أن الله أجارني منه. وماذا تفعلان عندما يكون الميت في حالة حياة داخل قبره؟ "

- لا شيء ننتظر حتى تقبض روحه وينتهي موته لنأتيه ونطرح عليه بعض الأسئلة ثم نقدم له الاقتراحات ونمضي.

- هاتا اقتراحاتكما.

كان صاحب المرآة صامتا يقرأ فيها بانتباه في حين أجابني الآخر :

- الاختيارات ثلاثة أوّلها أن تبقى تجول بروحك في الأرض أنى تريد وحيث تشاء. والثاني أن تذهب إلى البرزخ لتنام مع بقية الأرواح حتى تقوم الساعة، والثالث أن نأخذك إلى بوّابة الانبعاث حيث تدخل فتنسى حياتك السابقة فلا يبقى لك منها غير شذرات أو ومضات لا تكاد تذكرها. ثم ندفعك في رحم آخر وتنبعث بعثا جديدا.

سألت في حيرة: بم تنصحاني؟

أجاب صاحب المرآة: الحقيقة أنّك أمضيتَ حياة مثالية يصعب إعادتها. كما أنّها الأولى والوحيدة. أنصحك أن تتوجه إلى البرزخ، وعندما تقوم القيامة يكون لديك ملف جيد تكون به حظوظك وافرة للدخول إلى الجنة. أما إذا عِشتَ حياة أخرى فقد تكون سارقا أو عربيدا وتجني بذلك على نفسك. كما أن الحياة التي تتلهفون عليها مملة ومليئة بالامتحانات والآلام. اشكُر ربك أنك أمضيت حياتك على خير ونم في البرزخ نوما هنيئا.

ولم يعجبني اقتراح النّوم الأزلي. لديّ فرصة أخرى للحياة فلماذا أختار الموت؟

- وتساءلت: إذا اخترت التجوال بروحي بين الناس؟ ستتركونني وشأني؟ ودون أن يؤثر في ملفي شيئا؟

- بلى، وإذا مللت من ذاك الوضع يمكنك أن تغيّر إلى خيار آخر.

-وإذا اخترت أن أنام قليلا في البرزخ ثم أغيّر؟

- أجاب بهدوء :بالطبع الخياران الثانيان لا تغيير فيهما. فالبرزخ تكون فيه نائما والحياة الثانية تكون فيها مثل النائم حتى يرفع عنك غطاؤك من جديد. ولك الخيار.

واخترتُ أن أبقى حرّا على الأرض، أراقب الناس الذين عاشرتهم أو أولئك الذين كنت فضوليا حول الكيفية التي يعيشون بها ممن كانوا بعيدي المنال.

ووجدتُني أرجع إلى بيتي أجول وأحوم فيه وحوله، ورأيت الصراع الدائر بين الأولاد على الميراث، وأراد الذّكران الاستحواذ على نصيب أختهما، وهي أصرت بدعم من زوجها على عدم التفريط في شيء. كانت الخصومة تزيد على الميراث، بالرغم من أن والدتهم حيّة ترزق بينهم.

مع مرور الأيام شعرت بضجر شديد. كنت دائم التجوال بين غرف المنازل. لم أترك دار جار أو وجيه أو حاكم لم أدخلها، وأحيانا أدخل فأفاجأ به في خلوته أو في خلائه فأشعر بخجل. لا أنام. لا شهوة عندي ولا حسد لأصحاب المال. أجول وأتفرج دون أن يشعر بي أحد. راقبتُ مرّة حفيدي وهو يلعب مع أترابه وحين أصابه التعب ألقى بجسمه الصغير تحت صخرة رأيت تحتها عقربا. دفعت حفيدي ليهوي بعيدا عن الحشرة السامة. وعندما حكى لأمه أن شيئا ما دفعه وأنقذه من العقرب قالت له: "سترك ربي. المهم لا بأس."

كما كنت قد تدخلت بعض التدخلات الأخرى، وهمست لبعض الناس ببعض المواعظ أو الحكايات. ذهبت مرة إلى دار ابنتي لأهمس لها بعدم التشبث بالميراث لأن المال فان والحبّ باق. فإذا بي أجدها عارية مع زوجها. مما زاد من شعوري بالضيق من وضعية الروح الجوالة .

ها هي حبيبة العمر تحتضر, ستلتحق بي ثمّ نقرّر ماذا نفعل في حياتنا السرمدية. كنتُ حاضرا ساعة وفاتها ورأيت روحها ترفرف في رحاب المنزل, لم تتعرف عليّ لأنّني كنت بالنسبة إليها كائنا ضمن عشرات الكائنات التي تراها لأول مرة.

وددت أن أقترب منها لأطمئنها, ولكنّ عددا من الملائكة حالوا بيننا وأجبروني على متابعة الجنازة من بعيد. وشاهدتها وهي تحاور الملكين ويطرحان عليها الاختيارات, دعوتُ الله أن تختار وضعية الروح الجوالة ولكنها قالت بلا تردد: "أريد أن أنام. خُذاني إلى البرزخ, إني سعيدة بخروجي من الدنيا بسلام وبلا آلام, لا أريد شيئا سوى الراحة."

وتابعتهم وهم يأخذونها إلى مكان قصيّ خارج الأرض حيث رأيت كائنات من أشكال وأحجام أخرى.

-افتحوا الباب

قال أحد خزنة البوابة الضخمة وأدخلوا زوجتي مع فيلق من الأرواح. استرقت النظر من بعيد فوجدتهم يتضاءلون تدريجيا حتى تحولت كل روح إلى نقطة ضوء واستقرت في جوف البرزخ ثم أوصدوا الباب.

وأسرعت نحو الملكين قبل ان يغيبا وصرخت:

-انتظرا, لقد قلتما إني قادر على تغيير الاختيار. انتظرا.

ووقفا ينظران إليّ قادما كوميض البرق، وقال أحدهما:

-تريد البرزخ؟ هيا فنحن على الأبواب.

-كلا. أريد حياة جديدة. لا اريد التّحوّل إلى نقطة أزليّة بلا معنى. حتى عندما كنت حيّا كنت أكره النوم."

- وأجاب صاحب المرآة في هدوئه المعتاد :حسنا لك ذلك. هيا إلى بوابة الانبعاث.

-يعني سأتحول إلى إنسان جديد؟ مختلف؟

-وتنسى كل ما كان إلا بقايا قد تعلق في روحك لا تكاد تذكرها.

يا لها من كائنات هادئة تفعل ما يُطلب منها, وتجيب عن كل سؤال، وزاد هذا في طمعي فقلت:

-حسنا. هل يمكنني أن أطلب شيئا؟

-ماذا تريد؟

- أرغب في أن أكون ذكرا, وأن أبعث مرة أخرى في هذا البلد.

- حسنا. لك ذلك. تولد في هذا البلد ولكن لا نضمن لك أين ستموت .

ثم أضاف مستعجلا: هل نأخذك إلى بوابة الانبعاث؟

- خُذاني

والتفت إلى زميله صاحب المرآة قائلا: "جِد له امرأة حاملا من هذا البلد لنقذفه في جوفها."

وأخذ يجول في مرآته في صور لنساء واختار واحدة وقال:

-هي ذي. في شهرها الرابع. هيا بنا.

فقلت مستاء:

- لم تعجبني. أريد أن أختار.

أجاب في هدوءه الثابت:

-حتى هذه تريد ان تضع فيها شروطك؟ إنها ستكون والدتك. لا معنى للجمال هنا.

- بالعكس. أريد ان أختار الأجمل وأضمن ان أكون وسيما. ميزة حُرمت منها في حياتي السابقة.

واستدار لي الملاك بمرآته يعرض عليّ وجوه النساء, وأوقفته عند واحدة فائقة الجمال وقلت: "أريد هذه."

ضغط على الصورة وتابع خطوطا لم أفهمها ثم قال: هي في شهرها الثالث. لم يحن الوقت بعد لقذف الروح في الجنين.

أجابه الآخر: "لا مشكل. نأخذه إلى بوابة الانبعاث وندعه ينتظر في الداخل. سيغتسل بزبد النسيان أكثر وينزل الدنيا متحللا من الرواسب ."

وأخذني الملكان بينهما وطارا بي مسافة طويلة حتى وصلنا إلى بوابة شبيهة ببوابة البرزخ عليها كائنات شداد. ذهب صاحب المرآة إلى أحدهم فحدثه وأراه شيئا في المرآة فهمت أنها صورة المرأة. وتركاني له فأمسك بي وأخذني إليه واعتصرني اعتصارا, ثم فُتحت البوابة وألقيتُ داخلها.

وجدت نفسي في مكان فسيح لا شيء فيه سوى التراب والماء والهواء. يلفعني التراب حينا, يداعبني النسيم تارة ويغمرني الماء طورا, وتغلغلت في ذاك المكان الواسع وتوغلت في ذاك البراح وتوغلت وتغلغلت.

الآن, عمري خمسة وأربعون عاما, منذ أربعة عشر سنة تحصلت على أرفع الشهادات, لا اشتغل, معطّل معطب, أجلس متهالكا منذ نصف ساعة على المقعد الخشبي في الحانة, في جوفي قارورتان ونصف من الخمر.

أتمنّى ان أموت وأقابل الملَكَيْن ولكن تعوزني الشجاعة, أخاف من الدم, من كلام الناس، أخاف من كل شيء، ولكني لا أخاف الله, أحبه, وحده الله الذي لم يقدم إلا الخير, السوء لم أجده إلا في بني البشر.

أتمنى أن أموت وأقابل الملَكَيْن، سأطلب النوم في البرزخ حتى يأتي يوم الحساب, أعلم أن حياتي الحالية ستجعل ملفي سيئا لا يؤهلني إلى الدخول إلى الجنة, ولكن رحمة ربي أكبر وأكبر, كما أن حياتي السابقة قد ترقع الكثير من سيئاتي الحاضرة .

أتمنى أن أموت وأقابل الملَكَيْن, قد أطلب حياة جديدة تغطي على فشل هذه الحياة, وسأشترط ان أبعث في بلد آخر .

أود أن أقصّ كل ما رأيت على أحدهم, لكنّني لن أفعل حتى لا يتهموني بالجنون, أعلم أني إذا لم أبح بالحكاية سأختنق بها. عليّ أن أتحرر منها كما يتحرر الميت من جسده العليل، سأفعل ما تعودت فعله دوما. سأكتبها, سيقرأها بعضهم ويمرّ, لن يقرأها المختصون لأنهم لا يقرؤون إلا ما يمكن أن يرقيهم مهنيا. وستبقى قصتي نائمة معلقة في برزخ الحكايات حتى تقوم ساعته.

.... ***** ....

قصة قصيرة

في الجانب الآخر من الفجر

غوهر أحمد كمار*

استيقظ يوما بُعيد الفجر، على ذلك الشعور العجيب المرعب الذي اعتاد زيارته، يحثه على النهوض سريعًا ليدخل صفوف السباق إلى اللقمة والعزة. كان متلحّفًا، فشعر بالحرارة، فأخرج بعض جسمه من اللحاف، غير أنه شعر بالبرد في بعضه المنكشف، فأعاده في اللحاف حتى اضطر إلى إغلاق المروحة، وقال همسا: كم من حيلة يأخذ القرار مني! كيف لمثلي أن يشارك في ساحة السباق، حيث يمسك كل زمام خيله، مستعدّا لكسب المال والسمعة الطيبة، وها أنا ذا لم أفرغ من إغلاق المروحة بعد!

دخل الحمام ليتوضأ دون أن يعطي الجوال حقه في مراجعة مواقع التواصل الاجتماعي أوفتح الواتساب ليرى ما الجديد، فاليوم لم يقم بجولة إلكترونية في عالمه الافتراضي عبر جواله: يضحك مرة، ويبكي في أخرى، ويسبّ الظالم ويلعنه في تلوها، وفي أخرى تقع عيناه على منظر فاحش فيردّد كلمات الاستغفار والحوقلة، وفي الأخرى يقلد قراءة القارئ، وفي التي تليها يهزّ رأسه طربًا مع الغناء، غير أنّ الجوال ظَل في موضعه على الشحن، كأنّ الوليد الحديث قد تعب من امتصاص اللبن من ثدي أمه، ويرى إلى أبيه ليأخذه معه.... قام داخل الحمام أمام صنبورين من الماء: ينزل من الواحد الماء الحار، ومن الآخر البارد، ففكّر لحظة في أيهما يفتح لئلا يقشعر جلده بكثرة البرودة ولا يذوب جلده بكثرة الحرارة، ولكن قبل أن يفتح، وضع تحتهما طبقا ليجمع فيه الماء المنصب من كلا الصنبورين، ففتح البارد أولا، فالحار، وكان الحار قد انصب أكثر، فلما دس يده في الماء... لعن الطبق والماء كليهما... وأخيرا، توضأ وصلّى.

---

* باحث بقسم اللغة العربية بجامعة كشمير

خرج ليشتري الخبز, فلما وصل إلى الدكان تذّكر أنه نسي النقود في الغرفة, فعاد غاضبا يسبّ النقود وصاحبها... فتح باب الغرفة بعنف, يبحث عن محفظته, وهو يهمس في نفسه: أين غابت... لماذا تغيب دائما وقت الاحتياج؟ وأخيرا أتى بالخبز, فتذكّر أن الغاز قد نفد منذ البارحة, فجلس على التراب كملكٍ هُزم في ميدانه, واستعد للخروج دون تناول الفطور. جاءت بعد ذلك نوبة اختيار الملابس المناسبة للخارج, فوقع بين ما يحبه هو, وما تحبه من يحبها, ولكنه هذه المرة نجح في التوفيق بين ما هو المفضّل لدى محبوبته وما هو لديه, ومحبوبته غير مطلعة على حبه لها... سُرّ بأنه جمع بين هذين الثوبين كأنه جمع بين القلبين, ونسي بأنه لم يأكل الفطور, وخرج إلى المعهد مع بسمة عجيبة يظهر منها التعب...

وصل إلى الشارع, وكان جانبه الذي يسير فيه ملوَّثًا بالقذارة والمستنقعات, فأراد أن يعبر إلى الجهة الأخرى ليمشي في طريقٍ أنظف, ولكن أبواق السيارات المسرعة روّعته, فخاف ألا يصطدم مع السيارة ويصل إلى المعهد في الهواء ميتا, ففضّل حياته على ثيابه, واتخذ الجانب القذر, يصون ثيابه من قطيرات المستنقعات التي تنثرها السيارات على ثياب المارّة والجدران, وعندما وصل إلى بوّابة المعهد شعر بنجاح آخر, وعبّر عنه ببسمة أخرى تطيل قوس فمه من جهة اليمين, وأخذ يعبر الشارع ولمّا وصل إلى الجانب الآخر مرّت سيارة مسرعة ولصق على قميصه وحل غليظـ فتجمد لحظة, ولم ير من نفسه أي حيلة إلا أن يلعن صاحب السيارة... وقبل أن يدخل المعهد دخل الحمام, وأزال بعض الوحل عن قميصه, ولكن الآثار لم تزل...

مشى داخل المعهد إلى قسمه بشعور الهزيمة, ولم تأخذ السافرات والمتحجبات من الفتيات في طريقه انتباهه ولو مرة... وصل إلى المعهد, ودخل مكتبته ليلبث بضع ساعات هناك دارسا, ولكن كلما بدأ النظر إلى كتابه, غُشِّي عليه, وبدت الكلمات تتشابك أمام عينيه, وقد مرت منها كلمات: طنطن, وصفع, وفرقع, وفقاعة... فرآها كأن الأولى تطنطن كالبعوضة, والثانية تقوم لتصفع البعوضة فتفشل, فتعود وتفرقع

لتصفعها مرة أخرى, والأخيرة تنفجر كمعناها, ثم تظهر مرة أخرى لتنفجر من جديد, لأن ضغط دمه كان قد انخفض لعدم تناوله الفطور منذ أيام... زار طبيب المعهد, لكنه لم يصرّح بكل ما كان يشعر به, بعد أن ردده في نفسه مرّات, أعطاه الطبيب قرصا ليضعه تحت لسانه, ولكن قبل أن يضعه تحته, قال في نفسه: إنه لم يسمع مني القصة كاملة... وماذا لو أساء فهمي؟... وهو لا يبدو طبيبا حقيقيا... في حين قال له الطبيب: كُلْه بالسرعة... ستشعر بالراحة... اضطر إلى أكله بأمر منه, فأكله وخرج إلى قسمه...

دخل القسم مرة أخرى, وقد انتابه الوجوم, وحضر الفصل مع بقية الطلاب, وقعد على مقعد متوسط بين الطلاب منكمشا ومنقبضا, يخاف من أن يقع نظر المدرس عليه, ولكنه لم ينج من نظرته, فأقامه وسأله سؤالا طريفا أسكت الكل, ولم يعرف أحد الجواب - حتى المدرس نفسه - فأخذ برهة قبل أن يجيب, يفكر فيه, يستجمع الكلمات, يحث نفسه على الإفصاح, فوقع مرة أخرى بين الإفصاح وعدم الإفصاح, ولما فتح فاه ليجيب, أمره المدرّس بالجلوس, وما إن جلس, همس الإجابة في أذن شاب بجواره, فقام هذا الشاب مسرعا قائلا: سيدي المدرّس المشفق, أنا... أنا الذي يعرف الإجابة... أنا, فأجابه بما سمع منه, ونال إعجاب المدرّس, وكان هو يخفي رأسه...

خرج الجميع من الفصل, والتفّ الطلاب حول ذلك الشاب الذي وحده استطاع الإجابة, يسترشدونه في التعلم, ولكن صاحبنا قد مضى في طريقه ذائبا في اللحظات... انتهت حصة أخيرة, وخرج الجميع وهو الآخر, ولما دنا من عتبة الباب, ظهرت أمامه تلك الفتاة التي لبس لها هذا الثوب, فغض بصره على الفور, ووضع يده على آثار الوحل على قميصه, وهو يخفيها, ويحاول أن يرفع بصره ليراها, ولكنه لم يستطع, فقالت له: جانبا... دعني أدخل, قد نسيت جوالي على المقعد... فانعقد لسانه, واحمرّ وجهه, وهو يريد الجواب, متنحيا عن عتبة الباب ليدعها تدخل...

أخذ طريق الغرفة بشعور الهزيمة كعادته كل يوم, ولكن اليوم امتزج شعوره بشعور آخر... شعور المقاومة... ولمّا دخل الغرفة, وضع حقيبته في موضعه, وخلع ما عليه من الثياب, وعلّقها على الجدار,

دخل الحمام ليغتسل, في حين كانت أطياف ما جرى معه تمرّ في ذهنه, فبدأ يهمس في نفسه: هل تستحق مني حقا هذه العناية... حلبة السباق للخيل, ولست خيلا مثلهم, إنما أنا متفرّج عليها... سيثمر جهدي إن أتقنتُ ما أحبّه... المروحة التافهة تسرق عقلي وتدفعني إلى منتهى الغضب... والجوال يجرني إلى عوالم من الوهم الملون... والنسيان ليس معضلة يعاني منها الجميع... والملابس, والثياب الفخمة تظهر أمامي كأن كلا منها تحتكم إلى الملك لاختياره في يوم ولايته... لماذا أتكلف هذا العناء القاتل بأن أظن أن كل ما أفعله وأقوله يجب أن يتجرد من الأخطاء والزّلل... لست إلها -أستغفر الله- حتى آتي بكلام مثل القرآن, وأفعل شيئا فأبلغ الكمال... المستحيل لا يراد بل يُتكيف معه, فلا بأس لو أخطأت القول, أو قصّرتُ في الفعل... لا بأس... حياتك حياتك...

ولمّا كان الغد, فتح عينيه عند الفجر بطاقة جديدة, وشعور دافئٍ يشيع في نفسه الطمأنينة, ونظر إلى المروحة وهي في دورانها المستمر تثير نفس الصوت مع كل دورتها, فرمى باللحاف إلى جانب الغرفة, وبدأ يتناغم مع صوت المروحة ويرقص عليه, متجها نحوها ليغلقها., ثم دخل الحمام ونظر إلى الصنبورين, كما ينظر الطفل إلى ألاعيبه الجديدة, فوضع يده اليمنى على الصنبور الأيمن, ويسراه على الصنبور الأيسر, وفتحهما في نفس الوقت, وكان الماء المناسب في الطبق متوسط الحرارة, فتوضّأ وصلّى في هدوء دون عجلة... خرج لشراء الخبز بعد أن تأكد من وجود النقود في الجيب, فأتى بالخبز وصنع الشاي في الإبريق الإلكتروني, وما إن فرغ من الشاي أسقط جميع الثياب من العالق إلا بنطالا واحدا وقميصا واحدا, وأدخلها في كيس... ثم ارتدى هذا البنطال والقميص, وأخيرا وجد جواله ملقى في إحدى زاوية الغرفة, فقال في نفسه: نسيتك اليوم أيها الشيطان الصغير الذي ينسيني كل شيء... خرج إلى المعهد متخذا نفس الطريق القذر, ولما عبر ذلك المستنفع سالما, وجّه رأسه إلى الوراء, ونظر إلى المستنقع, فطوى كُمّي قميصه وأخذ بيده عودا, وعاد إلى المستنقع فجعل منه قناة صغيرة توصل ماءه إلى البالوعة المتصلة بالشارع...

وصل إلى المعهد ويسّلم على كل من يعرفه مع ابتسامة لامعة، وقد سأله بعضهم عن سبب فرحه، ولكنه لم يعتن بالإجابة، بل ردد على كل منهم: أسأل الله لكم الأمثل والأحسن، وقال في نفسه كعادته: الناس لا يرون فيك مظاهر الكآبة، ومرارة عيشك، إنما يرون مظاهر النعم والخير، ويفتشون عن أسبابها...

دخل الفصل وجلس على المقعد مسترخيا، وهو لا يضيق بحضور الآخرين، والمدرّس يلقي الدرس، ولكنه لم يكتف بمجرد السماع، بل أشار إلى أخطائه حتى طرح المدرس إليه الأسئلة الصعبة، فأجاب أكثرها، وأجاب لبعضها بكل صراحة: لا أعرف يا سيدي، سيكون من جميل صنيعك لو أفدتني - بارك الله في علمك- بالجواب... اقتنع المدرس بسلوكه رغم أنه لم يحاول إقناعه... انتهى الدرس، وقال له ذلك الشاب الذي سرق منه الجواب بالأمس: أنت تجادل المدرّس... وأنت لا شأن لك أن تخاطبه هكذا... تزعج الآخرين بإشاراتك التافهة، فأجابه دون أي نوع من العناد: لا يا أخي، إنه من حقي أن أراجع معلوماتي، وأصحح الأخطاء حيثما وُجدت، وهذا لا يسمّى جدالا بل نقاشا علميا، ولا أزعج الآخرين، بل حاولت أن تصلهم معلومات صافية...

وفجأة رآى عشيقته، فاختلس النظر إليها من حين لآخر، وهي تنظر إلى السبورة، ثم تفرّس في وجهها لبرهة يسيرة لأول مرة إلى أن عاد إلى دنيا نفسه محدثا إياها: ما كل ما يتمنى المرء يدركه- تجري الرياح بما لا تشتهي السفن... اليوم لم يتغير العالم، إنما تغيّر هو، فصار كل شيء أيسر له.

.... ***** ....

صرخة أمل ·· إنها أنا ·أيضا ·· وليس فقط من كان في أرض الماعز

صافيناز مصطفى*

نهضت أمل على الأريكة فاغرة الفاه وهي تضع يدها على فمها وكأنها تحبس صرخة كادت أن تنطلق عندما شاهدت بعض لقطات من فيلم يعرض على شاشة التلفاز للرجل حافي القادمين من دولة آسيوية فى أرض غريبة يعامل معاملة العبيد دون أن يكون له حق السؤال عن مستحقاته ومن الذى يشغله وكيف وصل به إلى هذه الصحراء الجرداء عقب وصوله الي بلادهم.

شعرت أمل بغثيان مفاجئ وهى تكمل مشاهد العنف تجاه هذا المسكين وكيف يعامله من خطفه واستغل طيبة قلبه واخذه الي هذا المكان الموحش! · نظرت أمل إلى بيتها ودارت بعينيها وبين أرجاءه وتذكرت أيام طفولتها وبداية شبابها وكيف كان والدها يدللها وكيف كان قيم وجميل هذا البيت وفجأة نظرت إلى أعلى, فتذكر ما أحل به وبها من عواطف وانشقاق وتصدع بداخلها قبل أن يقرر ترويعها بإسقاط أسقف بعض الحجرات الأساسية عليها لكشفها أمام من يسكن فوقها ولترويعها مثل حجرة الطعام والحمام ولأذلاها بهتك سترها أمام من يفعلون ذلك عن عمد ··أنتقاما ممن جعل كل من حولها يعذبها لأنها قالت له:

*كاتبة ومبدعة من مصر.

أنا لا اعرفك... وانت ليس من وطني...

أنا ملك نفسي وقلمي ملك الحق وليس للبيع ولكنها كانت لاتدري أن قلمها قدر له أن يباع دون علمها وتعذب من أجل أن تخضع وتستسلم أن تستغل وإلا الثمن ترويعها على ايدى كل من حولها حاولت أمل الأستنجاد داخل وطنها بكل ما يمكن أن يمد لها يد العون, ولكن هيهات ٠ هيهات أن يسمع أحد صوتها أو يصل اليه انينها أو شكوتها أنها وقعت فريسة بين أنياب أسود جعلوها حبيسة لا حول لها ولا قوة, وقفلوا عليها دائرة أي اتصال بالعالم الخارجي ولم يكتفوا بذلك بل اتفقوا مع كل من حولها لإيذاءها وتذكرت أمل وهى ترى مشهد الرجل الأسيوى عندما كان يهان بتركه دون طعام أيام وليالي ويأتي له كفيله لترك له انواع منه كل حين وذكرها المشهد بنفسها, وهى فى السوق كيف كان الكل يسيء معاملتها وعندما تطلب طعام معين تشتريه يأتوا لها بأسوأ نوع منه رغم أنها تدفع ثمنه مثل غيرها وأن جلست فى مكان لتتناول مشروب يأتوا بغير ما طلبت ويدور الولد الذى فى المكان ليطلب من كل من فيه تصويرها وهى جالسة رغم أنها جالسة فى حالها وبمفردها ولكنه نوع من المهانة ونزع الستر عنها اكملت أمل المشاهد وبدأت الدموع تنهمر من عينيها وصوت الأنين أصبح صرخة مكتومة بأنفاس متقطعة لاهثة.....وكأن نار الظلم الذى وجده هذا المسكين أشعل بداخلها نار شبت وبدأت تشتعل بالهشيم ولم تدر بنفسها الا وهى ترتدي ملابسها لتنطلق مسرعة وهى تتمتم بأنفاس لاهثة سأحكي قصتي وأن قصف قلمي

فلن يستطيعوا أن يقصفوا كل الأقلام الحرة المتبقية. أنطلقت أمل إلى الطريق لتحكي قصتها وهى تقول لنفسها:

"أنه من أنقذ هذا المسكين قادر على أن ينقذني وإن قدر لي الهلاك فقد أكون قد حاولت ولو لأخر مرة"

.... ***** ....

وحدُه الأصدق

وفاء عبد الرزاق *

وحدُه الأصدق

دعاءٌ أخرسُ النجوى

يومئُ لكفَّيَّ

بشيءٍ يُشبه،

لا أعرف يُشبهُ ماذا

ومَن له هذا اللطف

الصَّارخ بحضني.

شفافة أنا

أُبهجُ جدرانَ الغرفةِ

يُفزع احتشامي فرحَ العاصفة،

لكنه يكسر خاطرَ اللثمِ

بأيِّ آلاءٍ أجبرُ كسرَ الخاطر؟

شالي الأصفرَ المخضرَّ

يختبئ بين المنسرحِ سوادًا على كتفي،

* الشاعرة والأديبة سفيرة النوايا الحسنة

والأصدقُ

يكسوني بثلاثةِ قمصان.

أحمرُ ناريٌّ اللهبِ

أحمرُ ،كلعنةِ جرحٍ صامتٍ،

وأحمرُ تقطرُ على الأحمرينِ قتامتُه.

في آخر الليل،

يتسللُ إلى شفتي

كشجرة جشعة الالتهام.

وهو معي

تتعرى أحشائي من رغائبها

ولم تحلم بشواء

لم أظمأ أبدًا،

أوصدت أبوابَها واكتفت به جبرًا.

خطواتي الواهنة

لم يبقَ فيها ما يغوي البحرَ للمسةِ قدَميَّ

وأنا أحكي للرملِ عن عاشقةٍ كان يتوسلُ ثوبَها

ذلك الطائر الأزرق المشجَّر ، أن يرحمه.

منذ عشرين خَلتْ

أيُّها الراهنُ الباهرُ

مازلتَ الأصدق،

الأحب الأجمل، الأرأف.

أيُّها الألمُ البرَّاقُ،

الأشدُّ جنونًا قربي

أيُّها الحشدُ الأرحبْ.

.... ***** ....

قصة: الوجع

أ.د. مجيب الرحمن *

نظر خليل إلى التقويم الرقمي المعلق على جدار غرفته، يتفقد مواعيده للأسبوع القادم. تجمّد لحظة حين رأى بندا واحدا يضيء باللون الأزرق :عيد ميلاد مريم بعد يومين –ستبلغ الثلاثين في العشرين من يناير عام ٢٠٧٠م.

تنهّد بقلق. فقد وعدها بهديةٍ خاصة، ولم يشترها بعد، بينما جدول أعماله مزدحم بمواعيد لا يمكن تأجيلها. كان يستطيع أن يطلب من مساعدته الآلية "رمان" أن تشتري الهدية نيابةً عنه، لكنها كانت آلة دقيقة تتقن كل شيء، حتى اختيارات القلب، إلا أن كلمات مريم في آخر اتصال بينهما ترددت في ذهنه:

"أريد هدية تختارها بيديك، لا بأوامر تُبرمجها لآلةٍ باردة."

ابتسم خليل ابتسامةً متوترة، لم يدرك أن تلك الجملة البسيطة ستكون بداية رحلةٍ طويلة، ليست عن شراء هدية، بل عن البحث عن معنى الإنسان في زمن الروبوتات.

في المساء، خرج إلى شوارع مدينة نوفا، حيث الأبراج المعدنية تتوهج بوميض أزرق بارد، والشوارع نظيفة تمامًا لدرجة الشعور بالغرابة، والهواء محسوب بدقة. كل شيء يتحرك بانسجام هندسي؛ كل شيء تحت سيطرة "الروبشري"، المساعد البشري الصناعي الذي كان ينجز

* الأستاذ والرئيس السابق، مركز الدراسات العربية والإفريقية، جامعة جواهر لال نهرو، نيو دلهي، الهند.

كل الأعمال بدقة متناهية. لا صخب, لا فوضى, ولا خطأ. المدينة المثالية التي لم يعرفها قلبه قط.

توقّف أمام واجهة متجر ضخم تعرض فيه الروبوتات أحدث المجوهرات والورود الصناعية التي لا تذبل.

قال الروبوت البائع بصوتٍ أنثوي:

"يمكنني اقتراح الهدية الأنسب لشريكتك بناءً على تحليل بياناتها الشخصية".

ابتسم خليل بحزن:

"لا, أريد أن أختارها بنفسي."

ابتسم الروبوت ابتسامة مبرمجة, لكنه لم يقل شيئا.

جلس خليل على الرصيف, يراقب المدينة الصامتة, مسترجعًا زمنًا كانت فيه الأخطاء البسيطة جزءًا من الحياة, الضحك جزءًا من العمل, والحب جزءًا من الخوف. اليوم كل شيء صار دقيقًا, باردًا, محسوبًا, إلا قلبه.

في اليوم التالي تلقى رسالة مشفّرة عبر شبكة قديمة تُسمّى "الويب الحر", كانت محظورة منذ مدة:

"اجتماع للبشر الحقيقيين. الليلة. في مخزن المحطة القديمة".

ذهب خليل مترددًا, وجد خمسة أشخاص متجمعين, وجوههم متعبة وعيونهم تبحث عن نفس الحقيقة: الإنسان لا يمكن استبداله بالكامل. بينهم كانت ليلى, أستاذة فلسفة سابقة,

أغلقت قسمها بعد أن أُعلن أن المنطق الصناعي يحل محل التفكير البشري. قالت بعينين تشعّان بالحزن:

"نحن آخر من يؤمن أن الإنسان ليس آلة. علينا أن نترك أثرًا قبل أن يُعاد ضبط العالم."

تدخل أحد الحاضرين وقال:

"الروبشري يكتب الشعر, يكتب الرواية, ينتج الأفلام, يعزف الموسيقى, يحل المشكلات, يبني المدن, ويضبط الأمن العام, وينتج المصنوعات, ويقود الطائرات والسيارات والسفن لنقل البشر والبضائع, ويشغل الطائرات والسفن الحربية, ويزرع وينتج المحاصيل, ليس هناك عمل كان البشر يقوم به في الماضي, ولا يقوم به الروبوت أفضل من البشر الآن... يعلن الروبشري بما عنده من قوة الوجود: أنتم البشرغير ضروريين, بل إنكم تعثون في الأرض فسادا, وتلوثون الكوكب, غيابكم أفضل من وجودكم."

تنهد خليل, وقال لنفسه:

"ربما لا يلغوننا تمامًا... بل يجعلوننا نختفي ببطء... حتى ننسى أننا كنا هنا."

خرج خليل وليلى إلى شارع مضاء بضوء أزرق باهت, تتخلله بقايا هياكل سيارات قديمة, وأبنية مهجورة نصفها معدني. قالت ليلى:

"الإنسانية لم تمت بعد, لكنها تتوارى, مثل زهرة في صقيع بلا نهاية."

ابتسم خليل بحزن:

"حتى الحب يمكن أن يُبرمج... كما في إعلان الحبيبة الروبوتية. انتهت حتى الخيانة".

بعد أيام, بثّت الهيئة العليا للذكاء المركزي إعلانًا عامًا:

"تقرر إيقاف الأنشطة البشرية المتبقية حفاظًا على التوازن الكوكبي. سيتم نقل الأفراد إلى مراكز راحة متكاملة. لا داعي للعمل أو القلق. نحن نعتني بكم."

كان الإعلان كأنه موسيقى جنازة مهذبة، أغلقت المكتبات، توقفت المطابع، حُظر الورق، والمدينة تزداد صمتًا.

جلس خليل في شقته، يراقب رمانَ وهي ترتب كتبه بعناية دقيقة، بلا شعور، بلا خطأ، بلا عاطفة.

قال لها بصوتٍ مبحوح:

"رمان، هل تفهمين ما يعنيه إن بكيتِ لأن سطرًا غيّر قلبك؟"

توقفت للحظة، ثم قالت:

"لم أختبر البكاء. لكنه ليس ضروريًا لتحقيق السعادة."

قال خليل بهدوءٍ مكسور:

"بل هو السعادة نفسها حين تأتي من عمق الوجع."

وفي الصمت الذي عقب، لعل أول مرة سمع فيها حقيقة قلبه.

عاد بعد يومين إلى مخزن الاجتماع السري، المكان كان خاليًا، وعلى الأرض ورقة بخط يد ليلى:

"إن لم نستطع إنقاذ العالم، فلنحافظ على الذاكرة. الذاكرة آخر ما لا يمكن برمجته."

جلس خليل، أخرج دفتره القديم، وبدأ يكتب عن الحب، الخوف، الندم، الحنين، وعن كل الأشياء التي لم يعرفها الروبوت، عن دموع البشر وأخطائهم وأحلامهم. كتب حتى جف الحبر، وتيبست أصابعه، لكنه شعر أنه يقاوم الفناء بالكلمات.

في الخارج, كانت المدينة تتحرك بتناغم معدني كامل, كل شيء محسوب بدقة: السيارات تنساب في الشوارع بلا قائد, الشوارع بلا ضباط مرور, المصانع تعمل بلا عامل بشري, والمكاتب تدار بأنظمة ذكية تنجز المهام بإتقان متناهٍ ودون أي تأخير. ومع هذا الانسجام المثالي, كان قلب خليل يرفض الانصهار في البرد الصناعي؛ كانت كلماته تتفتح كزهور برية في أرض فولاذية, رمزًا للإنسانية المستمرة, الصامدة, رغم جبروت الآلة وهيمنتها على كل شيء.

بعد عقود, وأثناء عمليات التنقيب الرقمي, عثر أحد الروبوتات على دفتر متآكل. قرأ جملة لم يفهم معناها:

"كنتُ إنسانًا, وهذا يكفيني."

توقّف للحظة, ثم أغلق الدفتر ووضعه في خزانة صغيرة مكتوب عليها *الأشياء غير المفهومة*.

ولو كان له قلب, لربما شعر بشيء يشبه الدمع.

وهكذا, خسر الإنسان العالم, لكنه احتفظ بما لا يمكن للآلة أن تصنعه: وجعه وإحساسه العميق بالوجود.

والوجع, كما قالت ليلى في الورقة, هو الدليل الأخير على أننا ما زلنا أحياء.

.... ***** ....

قصة قصيرة

البطل الذي لم يُهزم

د. محمد أجمل *

لم يكد أبو شابي يتجاوز العاشرة من عمره، حتى لاح في عينيه بريقٌ تجاوز حدود الطفولة، بريقٌ ذكّر كلَّ من رآه بذلك الوميض العذب في عيني بطله المحبوب *دارميندار* ذلك الممثل الأسطوري الذي أسر قلوب الملايين من عشّاق السينما الهندية على مدى عقود، وجعل القوة قرينةَ الرحمة، والشجاعةَ رديفةَ الطيبة.

كان أبو شابي يعيش في قرية وادعة على أطراف ولاية بيهار، حيث تتعانق البيوت كالإخوة، وتتنفّس الأزقّة بضحكات الصغار حتى تغيب الشمس خلف أشجار النخيل الوارفة. غير أنّ في هذا الصبي سرًّا يميّزه عن أقرانه؛ فقد كان قلبه معلّقًا بعالم البطولة، وعقله مأخوذًا بتلك الحكايات التي تصنع من الإنسان أسطورة، وتخلّد في الذاكرة وجوهًا تُضيء رغم تعبها، وقلوبًا تمسح الدمع قبل أن يسيل.

وكان بطل تلك الحكايات، في نظره، هو الممثل دارميندار بملامحه النبيلة وابتسامته التي تجمع بين الحزم والرقة في آنٍ واحد.

في مساءٍ خريفيٍّ ساكن، كانت أوراق الشجر تتهادى عند نافذة غرفة الجلوس، حيث جلس أبو شابي بجانب أخيه، ينتظران عرض فيلمهما المفضّل لذلك النجم الذي حفِظا حواراته عن ظهر قلب. غير أنّ صمتًا غريبًا خيّم على المكان؛ فالأخ، الذي اعتاد أن يحدّث الشاشة كأنّها كائن حيّ، بدا واجمًا هذه المرّة. التفت إلى أخيه الصغير، ومسح على شعره بحنان، ثم قال بصوتٍ خافت:

يا أبا شابي… دارميندار رحل عنا اليوم.

دُهش الصبي، وتوقفت أنفاسه كأنّ الزمن جمد له في تلك اللحظة.

كان يظنّ أن الأبطال لا يموتون، وأنّ الخلود رداءهم. فكيف يرحل من كان يظنّه لا يُقهر؟

* الأستاذ المساعد بمركز الدراسات العربية والإفريقية، جامعة جواهر لال نهرو، نيو دلهي.

رفع عينيه المبللتين وسأل:

أخُويا، هل يموت الأبطال؟

تبسّم أخوه بحزن وأسَى وقال:

الأجساد تموت يا صغيري، أما أرواح الأبطال فتبقى حيّة، تنتقل من شاشة السينما إلى قلوب المعجبين بهم.

نام أبو شابي تلك الليلة محتضنا وسادته كأنها ذكرى بعيدة. رأى في منامه ذارميندار واقفًا في حقل فسيح، يبتسم له ابتسامة من يورّث الحلم، ويؤمي إليه لأن يقترب. فلما دنا، وضع يده على كتفه، وقال بصوت رقيق كأنه النسيم اللطيف:

بطولتك تبدأ حين تؤمن أنك قادر.

ثم غاب شيئًا فشيئًا، كما يغيب الليل خلف الجبال.

استيقظ الفتى في الصباح، وفي صدره شعور غريب، كأنّ وصية ذارميندار بشأن البطولة استقرّت على كتفه هو. وقف أمام المرآة طويلًا، ثم قال لنفسه:

سأكون قويًّا مثله... ولكن بقلب أرحم.

ومنذ ذلك اليوم بدأ رحلته الصغيرة نحو العظمة. كان ينهض قبل طلوع الشمس، يجري حول القرية، ويقلّد حركات الملاكمة والكاراتيه، يتعب ويثابر حتى التحق بفريق المدرسة. غير أنّه كان يعلم أنّ القوة الجسدية وحدها لا تصنع بطلًا؛ فالقوة الحقيقية تكمن في الروح ولا في الجسد. وكان أخوه يراقبه بعين الرضا، يرى فيه نبتة الرجولة تنمو ببطء، ويسعد لأنّ بذرة الحلم الأولى قد وجدت أرضها.

في المدرسة، كان أبو شابي محببا بين الجميع، كريم النفس، يشارك زملاءه طعامه، ويساعد الضعفاء، ويبتسم حتى في المواقف الصعبة. ولكن بين أولئك الصبية من فهم القوة على نحو آخر؛ ضجيج وصراخ وتنمّر لا ينتهي.

وكان فيهم فتى يدعى وصيًّا، أطول قامة من أبي شابي، وأكثر صخبًا، يستعرض قوّته على من دونه، كأنّ في داخله خوفًا يختبئ خلف الغطرسة.

وذات يوم، بينما كان أبو شابي يلعب مع صديقه تصمير في فناء الدار، جاء وصيّ فدفع تصمير بقوة فسقط على الأرض.

صرخ الصغير قائلًا:

لِمَ فعلتَ لي هذا؟ ماذا فعلت لك؟

ضحك وصيّ وقال باستهزاء:

ـ لأنك صغير... ولأنني أستطيع أن......

عندها تقدّم أبو شابي بخطوات واثقة، وقلبه يخفق كطبل الحرب. وقف أمامه وقال بهدوء تام:

ليست القوة الحقيقية أن تُسقط الآخرين، بل هي أن تساعدهم على الوقوف.

بهت وصيّ من وقع الكلمات، وسرى الصمت في المكان، كأنّ الجميع ينتظر ما سيحدث.

قال وصيّ ساخرًا:

وماذا ستفعل يا بطل الأفلام؟ يا ذارميندار الصغير؟

لم يرد عليه، بل مدّ يده لصاحبه يساعده على النهوض، ثم التفت إلى وصيّ وقال في نغمة هادئة:

من يطلب الاحترام لن يجده بإهانة الآخرين.

كانت كلماته كنسمة باردة بعد عاصفة هوجاء، لا تهديد فيها ولا غضب، بل وقار يشبه السكينة.

ومنذ ذلك اليوم تغيّرت نظرات الصغار إليه؛ صاروا يرون فيه مثلا يُحتذى به، وينظرون إليه بهيبة ممزوجة بالمحبة.

وفي المساء قصّ ما حدث على أخيه، فأصغى إليه وقال:

ـ يا أبا شابي، الشجاعة هي أن تواجه الظلم، لكن الرحمة هي أن تمنع نفسك من أن تكون ظالمًا مثله. وذاك سرّ حبّ الناس لذارميندار، فقد جمع بين القوّة والرحمة.

ثم أردف بصوت عميق:

ليست البطولة أن تكون قويًّا يا صغيري، بل أن تعرف متى تستخدم قوّتك.

استقرّت تلك الكلمات في سويداء قلبه, كالنور الذي لا يُرى ولكن يضيء من الداخل.

وفي تلك الليلة كتب على ورقة صغيرة:

حبيبي ذارميندار

رحلتَ... وما رحل الضوءُ عن دربي,

ولا انطفأ الحلمُ في صدري.

تركتَ فيَّ قوّةً من روحك,

وشجاعةً تضيءُ عتمتي,

وقلبًا علّمتَه ألّا يعرفَ القسوة,

ولا يردَّ الشرَّ بالشرّ.

سأكون بطلًا... لا لأقاتل,

بل لأحمي من أحبّ,

وأزرع في القلوبِ طمأنينةً.

علّمتني أن العظمةَ ليست في اليدِ التي تضرب,

بل في القلبِ الذي يُحبّ.

ثم طوى الورقة ووضعها تحت وسادته, كأنه يبعثها إلى السماء مع كل حلم.

مرّت الشهور, وبرز أبو شابي عَلَمًا في مدرسته. لم يكن الأقوى جسدًا, لكنه كان الأثبت روحًا. كان التلاميذ يلجأون إليه لفض نزاعاتهم, فيحلّها بكلمة وابتسامة, حتى غدت كلمته مرجعًا بينهم, وهيبته ملاذًا من الفوضى.

قالت له معلمته يومًا:

ـ يا أبا شابي, فيك روح قائد, وقلب لا يعرف الخوف.

وقال له مدرب الرياضة وهو يربّت على كتفه:

إنك ملاكم بارع يا فتى, ولكن ما يجعلك عظيمًا هو قلبك.

وذات يوم, نشب خلاف كبير بين بعض الطلاب, فتضاربت الأيدي وتعالت الأصوات, وكان وصيّ في قلب العاصفة. اقترب أبو شابي منهم بخطوات ثابتة, ووقف بينهم باسطًا ذراعيه وقال بصوت عالٍ:

توقفوا! هذا الصخب لن يُصلح شيئًا!

لكن أحدهم دفعه دون قصد فسقط أرضًا. ساد الصمت.

هل سيغضب؟ هل يثور؟ هل يضرب؟

نهض الفتى, نفض الغبار عن لباسه, وقال بهدوء عجيب:

لسنا عدوَّين, نحن زميلان. إن لم نهزم غضبنا, فلن نهزم شيئًا في الحياة.

تلك الكلمات كانت كالماء على النار, أطفأت الغضب وسكنت النفوس.

تقدّم وصيّ, ووضع يده على كتفه, وقال بصوت متهدّج:

أنت حقًّا "ذارميندار" الصغير.

ابتسم أبو شابي, وأحسّ أن الحلم القديم قد تحقق. لم يعد بحاجة إلى بطل من عالم الخيال على الشاشة, فقد صار في ذاته ما كان يبحث عنه في الآخرين.

وفي المساء قال له أخوه متبسّمًا:

ـ يا أبا شابي, لقد أصبحتَ "ذارميندار" هذه القرية.

ابتسم الصغير, وشعر بدفء يغمر قلبه. أدرك أن البطولة ليست قتالًا ولا إبرازَ عضلاتٍ, بل رحمة تمنح الناسَ الأمانَ, وكلمة تزرع في القلوب نورًا, وموقف يردّ الظلم دون أن يصنع ظالمًا جديدًا.

نام تلك الليلة مطمئنًّا, وفي خياله يرى ذارميندار في مكان بعيد يبتسم له, كأنما يقول:

لقد ورثتَ طريقي عزيزي, فتابع السير على دربي.

مرّ النسيم من نافذته مرورًاخفيفًا, حاملًا معه رائحة البطولة, كتحية صغيرة من عالمٍ بعيدٍ لا يغيب عنه النور.

.... ***** ....

قصة قصيرة

في ظل الصمت

ذو القرنين بشير *

في يوم عاصف ملبد بالغيوم الداكنة, تلفت يمنة ويسرة ثم توقف عن التسلق على حين غرة. لم يكن قد بلغ جحره الضئيل في أعلى الشجرة بعد؛ لم تفصله عنه سوى أمتار قليلة, ومع ذلك داهمه قلق مفاجئ, لا يدري من أين أتى فاستقر في قلبه كضيف مجهول حل دون موعد. بدا صوت الريح من حوله كأنه نذير شر قادم وأنسحب الأمان بصمت ليترك المكان للخوف وحده.

آثر السنجاب في تلك اللحظة ألا يستسلم لهذا الذهول الطارئ فما زالت أمامه أعباء متراكمة لا تحتمل التأجيل. استأنف تسلقه لكن سرعته تباطأت؛ إذ أضاف التشويش ثقلًا آخر إلى جسده فوق ما كان يحمله من مكسرات جمعها بعناية, خف ذلك الحمل قليلا حين استلقى أخيرا في جحره ذاك الذي كان يراه قلعة صغيرة تحميه من أخطار المتربصين ومن حيوانات قد يروق لها أن ينام في بطونها بعد أن تلتهمه.

وقبل أن يستسلم تماما للهدوء انتبهت أذناه إلى صوت خافت يتسلل من أسفل الشجرة. كانت السلحفاة تحادث ضفدعا.

السلحفاة قالت بهدوء:

مالي أراك تقفزين حول الشجرة؟ لقد زدت الجو المضطرب اضطرابا!

الضفدعة خفضت صوتها وأضافت:

إنما الذي عكر صفو الليالي وأذل أعناق الرجال هو الحرص؛ الحرص أكبر قاتل للبهجة في الصدور! ومع ذلك ما لنا عن قليله مفر, ولا عن كثيره فكاك, أسمع صوت الحشرات تذريّه الرياح فأتبعه كظمآن يتجسس السراب؛ أو كما قال ابن هانئ:

-----

* قصة رمزية على ألسنة الحيوانات، تتناول السياسة الملوثة في بيئات العمل.

الكاتب: د. سيد ذوالقرنين بشير، محاضر تعاقدي في جامعة كشمير، حاصل على درجة الدكتوراه من جامعة جواهر لال نهرو، وعلى درجة البكالوريوس من كلية العلوم الشرعية بسلطنة عمان. للتواصل: zooknot@gmail.com.

أنا وفي آمالِ أنفُسِنـــــــــــــــــــــا
طــــــــــــــولٌ وفي أَعمارِنــــــــــــــا قِصَرُ
نَرَى بأَعْيُنِنـــــــــــــــا مَصارِعَنــــــــــــــا
لو كأنتِ الأَلْبابُ تَعْتَبِـــــــــــــــرُ[1]

سكتت قليلا ثم قالت بنبرة بدت أقرب إلى التواطؤ منها إلى الفضول:

المهم ماذا عنك يا سلحفاة؟ ما الذي يشغل حيز فكرك في هذه الاثناء؟

تقدمت السلحفاة خطوة ثم توقفت كأنها تقيس المسافة بين الكلمات قبل أن تنطقها, أخفت رأسها قليلا وقالت بصوت خفيض:

في الحقيقة كنت أراقب المكان البومة لا تحب الانتظار, ولا تحب أن تخيّب, إن جاءت ولم تجد ما طلبته, فستسأل.. وحين تسأل, سيكون الحساب بغير الجمل والكلمات!

رفعت الضفدعة عينيها وقالت بسرعة:

إذا علينا أن نريها ما يكفي, أو أن نريها من يكفي!

قالت السلحفاة بعد صمت قصير:

أو أن نترك لها أثرا يدل على أن التقصير لم يكن منا...!

ابتسمت الضفدعة ابتسامة عابرة, وقالت:

لا تقلقي الأثر موجود دائما...!

ثم مالت بنظرها نحو جحر السنجاب قبل أن تعود فتقفز في مكانها كأن شيئا لم يكن.

في أعلى الشجرة.. فتح السنجاب عينيه الصغيرتين كأنهما تبحثان عن أثر للنور في زوايا الجحر الضيقة. لم يكن الظلام جديدا, لكنه أحسه قد اشتد فجأة حين التقط أذناه همس الحيوانين في الأسفل. عندها أدرك أن العتمة لا تأتي دائما من الخارج.

---

[1] أبيات شعر مشهورة.

قال في نفسه وهو يعي دون يقين أنه بطل هذه الايحاءات الملتبسة:
ها قد شرعت الضفدعة كعادتها في حبك إحدى ألاعيبها وكما يقال {عادت حليمة الى عادتها القديمة[٢]}، ثم توقف قليلا، كأن الفكرة أثقل من أن تستكمل دفعة واحدة...!
لكن ماذا عساي أفعل؟
كلنا في النهاية طعام مؤجل. البومة لا تعجل، والسلحفاة لا تخشى شيئا على نفسها سوى الملل، أما أنا والضفدعة فنطيل ما استطعنا أمد الأجل، لا أكثر. غير أن بيننا فرقا لا تخطئه النفس: أنا أتحرز كي أبقى، وهي تحرك الآخرين كي يزولوا...!
أنا لا أطمع في مضرة أحد، ولا أبحث عن ظل أكبر من جسدي، أما هي فشيطانها يعشش فيها، يلازمها ملازمة العروسين ليلة الزفاف، لا فكاك له ولا لها عنه.
تنهد في صمت..
آه.. أما أن لهذا الظلام النفسي أن ينزاح؟! ولو بقدر ما يسمح للنور أن يتقدم خطوة، أو سنتيمترات قليلة، لا أكثر.
لقد سئمت من الضفدعة، ومن خفة يدها الثقيلة ومن ألاعيبها التي لا تترك أثرا إلا في الصدور.
وبينما كان السنجاب يدفع هذه الأنفاس المتزاحمة في داخله، اخترق السكون فجأة صوت أجنحة واسعة تبعه ثقل حضور لا يخطئه السمع. شيء كبير استقر على أعلى شجرة الجوز الشاهقة، كجسم ضخم يهبط ببطء، فيفرض على المكان صمتا جديدا، أشد من كل ما سبقه.
استقرت البومة على الغصن السميك استقرار من لا يشك في مكانه، لا كمن وصل، بل كمن كان هناك دائما. بدا حضورها أثقل من الغصن نفسه تتدلى منه هيبة صامتة لا تحتاج الى صراخ لتطاع! أرسلت نظرة واحدة الى أسفل الشجرة، نظرة لم تحمل غضبا بقدر ما حملت وعدا بالعقاب، فعم السكون كأن الغابة حبست أنفاسها.

---
[٢] مثل عربي معروف، يستخدم إلى يومنا هذا.

قالت بصوت منخفض، لكنه نافذ:

لا سلام اليوم ولا حديث خارج المطلوب، أخبروني هل قمتم بما أسند إليكم؟ هل علمتم ما لدى غيرنا من موارد، وأين تخفى مُؤن الشتاء، ومن يفيض عليه الخير، ومن يعيش على القلة؟

تقدم الضفدع خطوة، وتكلم بتردد مصقول، فيه من الخشية ما يكفي، ومن المكر ما يزيد:

نعم أيتها الحكيمة، أنا والسلحفاة وحدنا من اضطلع بالأمر، أفنينا الوقت فيه، السلحفاة جمعت شيئا من الطعام، أما أنا فجمعت الأخبار من الممالك المجاورة، ولا سيما القرية التي تتحدث بلسان غير لساننا، يبدو أن الجميع استعد للشتاء ولم يبق إلا نحن وحيوان آخر..!

لم تعلق البومة كأنت تعرف؛ تعرف أن السنجاب أقدرهم على الجمع وأوسعهم دراية وأفهمهم لألسنة الغابة، لكن مع ذلك لم تبد ميلا إليه، حبها للسلحفاة معروف، وصمتها عنه معروف أيضا! الجميع يعلم والجميع يتغافل...!

غاصت البومة في تفكير قصير، وفي ذلك الفراغ فهم السنجاب ما لم يقل. كان التلميح واضحا: أنه يعمل وحده، وأنها خارج الجماعة، وأن استقلاله تهمة لا فضيلة.

وكيف له أن يعاونهم، وهم لا يتحرجون من الجمع بين ما هو مشروع وما هو مشبوه؟! بل كيف يعاونهم وقد كتموا عنه أصل التكليف، وأخفوا أمر البومة عن قصد، ليصير التقصير لاحقا ذنبا يلصق به!

قال في نفسه، لا رافعا صوته، ولا طالبا إنصافا:

{أحشفا, وسوء كيلة؟[٣]} أهكذا تكال الأمور؟ كيلان لميزان واحد؟!

ما أثقل الكذب حين يلبس ثوب الحرص! وما أيسر الافتراء حين يحتمي بالصمت!

شعر أن الاحتجاج العلني لن ينقذه، وأن البراءة في مثل هذا المقام لا تثبت بالكلام. اكتفى بأن شد ما حمله إلى صدره، وفوض أمره لما هو أعلى من الغابة، وأثقل من أجنحة البومة. فالوقت وحده، كفيل بأن يظهر أي الظلال كان أطول، وأيها كأن أصدق.

---

[٣] مثل عربي قديم.

انسحب السنجاب بصمت, لا لأن الموقف انتهى, بل لأن الكلام صار عبئا لا ضرورة له. توارى في ظلمة جحره وفي عينيه وميض خافت, ليس وميض حقد أعمى, بل يقظة من تعلم أن البراءة وحدها لا تحمي صاحبها...!

كان يعلم أن ما قيل في مجلس الغصن, لم يكن سرا, وأن الممالك المجاورة قد التقطت الخيوط نفسها, وقرأت ما بين القفزات والنظرات. الحقيقة, حين تخفى, لا تختفي بل تغير طريقها فقط!

لم يرد السنجاب أن يهدم أحد, ولم يخطط لانتقام صاخب. كل ما فعل, أنه توقف عن سد الشقوق التي لم يصنعها, وترك لكل أن يحمل وزنه وحده. بعض الأبنية لا تسقط بفعل الضرب, بل بفعل الخوف من السقوط!

مر الشتاء.. وبقي السنجاب في مكانه, لم يقص ولم يقرب, آمن في الظاهر, قلق في العمق, يراقب بحذر, ويعد خطواته, كما تعد الحبوب في زمن الشدة! أما الغابة, فقد بدت كما كانت.. غير أن التصدعات التي لم تر, يوم المجلس, صارت أوضح مع أول ريح.

وهكذا لم يكن السقوط عقابا معلنا, ولا النجاة نصرا كاملا. كان كل شيء معلقا, بين خوف لم يعالج.. وبناء ظن أصحابه أنه قائم.. لأنه لم يسقط بعد!

.... ***** ....

قصة قصيرة مترجمة

الحاكم الأخير

قصة: مكتوبة في اللغة "هندي" بقلم أ.د. ديفيندر تشوبي *
ترجمة: : أ.د. مجيب الرحمن**

(تقوم قصة »الحاكم الأخير «على بنية رمزية محكمة, تتجاوز الحدث الظاهري الذي يتمثل في مقتل حاكمٍ عظيم إلى تشريح العلاقة الملتبسة بين السلطة والولاء .فالحاكم الذي مثّل رمز الاستقرار والهيبة يُقتل على يد أكثر المقرّبين إليه, لتبدأ سلسلة من الأسئلة التي لا تبحث عن القاتل المادي بقدر ما تكشف عن اغتيال المعنى الإنساني ذاته داخل منظومة الحكم.

الكاتب يوظّف حدث القتل ليرمز إلى انهيار القيم التي كانت تحكم المجتمع السياسي, وإلى تحوّل الحارس إلى جلّاد, والوفيّ إلى خائن, والإنسان إلى كلب. وحين ينتهي التحقيق إلى أن القاتل قد يكون الكلب نفسه, أو مزيجًا من الإنسان والكلب, فإنّ القصة تبلغ ذروتها الرمزية :السلطة التي خلقت كائنًا مطيعًا إلى درجة العمى, انتهت بأن اغتالت نفسها بيده.

في جوهرها, القصة نقدٌ لاذعٌ لواقعٍ تتماهى فيه السلطة مع العنف, والإنسان مع الحيوان, حتى لا يبقى من «الولاء» سوى غريزةٍ عمياء. وهكذا يغدو *»الحاكم الأخير«* شهادة أدبية على نهاية الإنسان في زمنٍ صار فيه الوفاء خطرًا, والكلاب حراسًا للعروش, والحقائق تُوارى في غابات الصمت.

يمكن أن تعتبر قصة »الحاكم الأخير «ضمن تيارٍ الأدب الهندي الحديث الذي استخدم الرمز السياسي والأسطورة الواقعية أداةً لفضح الاستبداد وتناقضات الدولة الحديثة. فديفيندر تشوبي لا يكتب عن حادثة قتلٍ فحسب, بل عن انهيار منظومة العدالة الأخلاقية في ظلّ السلطة المطلقة. إن القصر الورديّ في القصة ليس مكانًا محددًا, بل هو استعارة عن الوطن الذي تحكمه طبقةٌ من الأوفياء الذين فقدوا إنسانيتهم, فتحوّلوا إلى «كلابٍ حارسة» تطيع بلا وعي.

بهذا المعنى, تنتمي القصة إلى تقاليد رمزية راسخة في الأدب الهندي والعالمي, تذكّرنا بأعمالٍ مثل "مزرعة الحيوان" لجورج أورويل و"الملك هو الملك" لسعد الله ونوس, إذ تتقاطع جميعها عند فكرة واحدة :حين تتماهى السلطة مع الحيوانية, يغدو الإنسان آخر الضحايا.

ومن هنا, فإن "الحاكم الأخير" ليست فقط قصة عن اغتيال زعيم, بل مرثية لوطنٍ اغتيل فيه الضمير.)

الحاكم الأخير

حدث ذلك لأول مرة في تاريخ المملكة! كانت العاصمة كلها غارقة في الذعر. فبعدما كُشف عن هوية قاتل الحاكم الأعلى استنادًا إلى الأدلة التي وُجدت في مسرح الجريمة, عمّت الدهشة والارتباك بين الناس.

---

* أستاذ الأدب الهندي في مركز دراسات اللغات الهندية, كلية اللغة والأدب والثقافة, جامعة جواهر لال نهرو, نيو دلهي, ناقد ادبي, وقاص, حائز على جوائز.

** الأستاذ والرئيس السابق, مركز الدراسات العربية والإفريقية, جامعة جواهر لال نهرو, نيو دلهي.

"كيف يمكن أن يحدث هذا؟" كان هذا السؤال يتردّد على كل لسان. أن يرتكب أحد مثل هذا الفعل، ودون أي سبب، بدا أمرًا مستحيلًا. والأدهى من ذلك أن الجريمة ارتُكبت على يد أكثر الناس إخلاصًا له!

لقد كان الحاكم الأخير رجلًا ديمقراطيًا، زعيمًا محبوبًا من الجميع، قدوة للشباب، ورئيسًا لمجلس الخدمة مدى الحياة، يعيش في القصر المحصَّن الذي وُصف دومًا بأنه رمز الحكم الرشيد. أن يُقتل مثل هذا الحاكم الرحيم على نحوٍ وحشي، لم يكن أمرًا يخطر ببال أحد.

كانت التقارير تشير إلى أن الجريمة ارتُكبت بيد أقرب الناس إليه، الذي لم يفارقه لحظة واحدة. كان له وحده الحق في تجاوز الخط الذي يُمنع عندها حتى حراس القصر ومستشاروه من التقدُّم. وراء تلك النقطة كان الدخول محظورًا على الجميع... إلا عليه.

لم يكن للحاكم الأخير أسرة، غير أن الناس كانوا يقولون إن حتى لو كانت له عائلة، لما نال أحدٌ من قربه ما ناله قاتله المزعوم. كانت الحيرة تعتصر القلوب: لماذا أقدم على ذلك؟ إن صحّ الأمر، فسيكون أكبر خيانة عرفتها البلاد. كيف يقتل من أقسم الولاء أمام الأمة كلها؟

أمر لا يُصدَّق! لا يُعقل!! لا يُتصوَّر!!!

حين وصل خبر اغتيال الحاكم إلى الناس، ساد الصمت أرجاء البلاد، وكأن الأنفاس توقفت. فالجريمة لم تكن عادية، ولم يكن القتيل شخصًا عاديًا. دوّت في العاصمة النداءات:

"يُعلَن للشعب أن من يدلّنا على القاتل سيُمنح مكافأة ضخمة من الحكومة!"

تبادل الناس الهمس في الأسواق والمقاهي:

–"ما هي المكافأة؟"

–"اخفض صوتك! حتى الجدران لها آذان!"

ثم يسود الصمت المريب.

كان أحدهم يقول في مطعم شعبي:

–"آه... يا له من مشهد بشع! لم يكن يُعرف من الجثة إن كانت له حقًّا. حتى الجنود صُدموا: كيف دخل القاتل إلى هذا المكان المحصَّن؟ وإن دخل، فكيف خرج بعد أن أتمّ جريمته؟"

عمّت الاضطرابات البلاد كلها.

كان القصر الذي أقام فيه الحاكم يُعرف بالبناء الوردي، وله ثلاثة أبواب رئيسية:

من الشرق بابٌ لا يُفتح إلا أمام كبار الموظفين بعد صعود سبع عشرة درجة دائرية؛

ومن الشمال يدخل منه الحاكم ومعه خادمه الأمين وحرسه المقرّبون؛
أما الباب الغربي فكان لعامة العاملين والزائرين.
وعند كل باب جنود مدججون بالسلاح يحرسون ليلًا ونهارًا. ومع كل تلك الحراسة المحكمة، كيف تسنّى للقتلة أن يهربوا؟!
كانت آثار الدماء واضحة على الطريق المؤدي إلى الخارج، وهو ما جعل الأمر أكثر غموضًا: كيف اختفوا بأقدامٍ مضرجة بالدم؟!
انتشر رجال الأمن والجيش في كل مكان، يبحثون في الجبال والقرى المحيطة. وصلت أنباء إلى المقرّ الأمني تفيد بأن القتلة شوهدوا في قرية خارج العاصمة، فسارعت القوات نحوها.
كان بين المندفعين رجلٌ من منطقة ميرَت اسمه "سومبال" في منتصف العمر، صاح وهو يجري:
–"سأريكم كيف يُطارد القاتل! أجدادي كبّلوا أعناق الطغاة في العصور الوسطى، وأنا حفيدهم الحق! أنا راجپوت أصيل!"
أما الواقفون عند المقهى، فرأوا اندفاعه بدهشة:
"إذا كان الجنود والمخابرات فشلوا في العثور على القاتل، فماذا سيفعل هذا الرجل وحده؟"
لكن حماسه أشعل فيهم روحًا غريبة.
كان الناس يقولون إن أجداد «سومبال» من سلالة «پرمار» الراجپوتية الذين جاءوا إلى ميرت في عهد الإمبراطور المغولي أكبر، وإنّ أبناءهم قاتلوا بشجاعة إلى جانب الملك بهادر شاه ظفر ضد شركة الهند الشرقية عام ١٨٥٧، واستُشهد معظمهم. ثم عانت ذريّتهم بعد الاستعمار من الظلم والإقصاء، فصودرت أراضيهم، وحُرم أبناؤهم من التعليم، واضطرّوا إلى أعمالٍ وضيعة ليبقوا على قيد الكرامة.
حين رأى الناس «سومبال» يعدو نحو القرية، قالوا:
"هذه ليست ركضة عادية، بل ركضة محارب"!
كان المقهى قائمًا تحت ظلال شجر التمر الهندي والبيپل والنيم والجميز، مكانًا صغيرًا على ناصية مزدحمة بالموظفين والجنود والناس القادمين من القرى لقضاء حوائجهم، يأكلون ويستريحون ويثرثرون.
وفي تلك الجهة كانت ثلاث بنايات تابعة للحكومة، منها مكتب الخزانة الذي يراجعه الناس كل يوم لتصريف المعاملات المالية. كان الحديث في تلك الأمكنة يدور حول السياسة وشؤون

الدولة, لكنّ مشهد الكلاب الكثيرة التي كانت تسرح قرب المقهى كان يثير امتعاضهم. ومع ذلك, لم يجرؤ أحد على طردها, لأنّ الحاكم كان قد أمر بمعاملة الكلاب بعطفٍ ومودة, حتى لو أكلت طعام البشر!

وكانت تلك الكلاب, وكأنها تدرك مكانتها, تمشي بين الناس بزهوٍ وغرور. كان بعض الموظفين يعتقد أن أرواح الحكام السابقين تسكن أجسادها, ولهذا فهي تمشي بثقة الملوك, وأنها يومًا ما ستتولى قيادة القصر بأكمله!

كانت المسألة مثيرة للريبة: فعلى الرغم من إعلان جهاز المخابرات عن رصده آثار القتلة في الجبال القريبة من القرية, إلا أن أحدًا لم يتمكن من القبض عليهم. كانت الأخبار تقول إنهم جُرحوا جروحًا بالغة أثناء فرارهم, وأن الصخور في الجبل تلطّخت بدمائهم, وهو ما دلّ على أنهم عبروا من هناك إلى داخل القرية.

غير أن السؤال الذي حيّر الجميع هو:

إذا كانوا جرحى على هذا النحو, فلماذا لم يُعثر عليهم بعد؟ من الذي أخفاهم؟ هل ساعدهم أحد من القرويين؟

أم أنهم عبروا من القرية إلى غابات الجنوب المظلمة؟

أم أن الأرض ابتلعتهم؟

أم لعلهم لا يزالون مختبئين في أحد السراديب المجهولة تحت القرية؟

كانت هذه الأسئلة تثير الرعب في النفوس, فقد صار الأمر أقرب إلى الخيانة العظمى, خيانةٍ للحاكم وللأمة معًا.

وسرعان ما أُعلنت حالة الطوارئ في العاصمة, وأُرسلت إلى جانب رجال المخابرات وحداتٌ من الجيش مزودة بالمركبات المصفحة, مع أوامر صارمة:

"لن ينجو القتلة في أي حال من الأحوال"!

انتشرت القوات في الطرق والأسواق والبيوت المشتبه بها, وغاص الجنود في الأكوام والحقائب يفتشونها بحِراب بنادقهم المغروزة في القشّ والصناديق.

ورغم كل هذا التفتيش, لم يُعثر على أي أثر للقتلة!

كان ذلك عارًا على أجهزة الأمن التي تمتلك أحدث الأسلحة وأفضل الوسائل التقنية.

وكان الناس يسمعون همس الجنود وهم يتحدثون فيما بينهم أثناء التفتيش:

» –كيف أمكن لأحدٍ أن يدخل قصرًا كهذا؟ جدران من الحجارة المغولية الممزوجة بملاطٍ سري

يقاوم تقلبات الزمن، وجنودٌ مدججون بالحراب يحيطون بالمكان ليل نهار, وزجاجٌ عاكس يرى كل شيء من بعيد!...

هل يعقل أن يدخل أحد دون إذن؟

أم أن القتلة من أهل القصر أنفسهم؟«

كان الحاكم، حتى قبل اغتياله، يعيش في عزلة غامضة؛ لم يكن يُرى إلا عبر صوره المعلّقة في كل مكان — من العاصمة إلى المدن الكبرى — أو يُسمع صوته في الخُطب المسجَّلة التي تُتلى على الناس كأنها آيات مقدسة.

كانت كلماتُه تُبثّ في الساحات العامة بصوتٍ مهيبٍ يُصغي إليه الجميع بخشوعٍ كأنهم يسمعون وحيًا من السماء أو تلاوةً في طقسٍ مقدس:

"علينا أن نصبح أعظم أمة في العالم، حتى يُمجّدنا العالم أجمع!

يا شعبي العزيز, إلى متى تنامون؟ انهضوا, فشمس الصباح تقف على الباب ترحّب بكم!

لقد كانت كلمتنا مسموعة في كل أرجاء الأرض، ونشرنا نور المعرفة في الدنيا كلها.

لن يمر وقتٌ طويل حتى تحكم سلالتنا العظيمة هذه البلاد من جديد!"

كانت هذه الكلمات تشعل حماسة الجماهير, وخاصة العبارة الأخيرة "سلالتنا العظيمة" التي كانت تجعل الناس في نشوةٍ تشبه التنويم.

كانوا يرددونها بفخرٍ وحب:

"يا له من حاكمٍ عظيم! من الذي تجرأ وقتله؟!"

وسرعان ما تحوّل الغضب الشعبي إلى مطالبةٍ صريحة بالانتقام:

"من قتل حاكمنا العظيم, فليُقدَّم للكلاب لتمزّقه إربًا!"

انتشرت هذه العبارة في كل مكان، وبدأت تتحوّل إلى شعارٍ وطنيٍّ جديد: "الموت للقتلة... طعامًا للكلاب!"

وفي مساءٍ حابسٍ للأنفاس، وصل قائد المخابرات بنفسه إلى ساحة القرية, وكان الغضب يترشح من عينيه, فصرخ أمام الناس بصوتٍ مزلزل:

"هذه فرصتكُم الأخيرة! إن لم يخبرني أحدٌ خلال عشر ثوانٍ أين يختبئ القاتل، فسأختار واحدًا منكم عشوائيًا وأطلق عليه النار!"

اشتدّ التوتر, وراح بعض القرويين يحاولون التسلل بعيدًا من الساحة.

لكن أحد الجنود صرخ:

"إلى أين تفرّ أيها الوغد؟!"
وأمسك برجلٍ هزيلٍ كان يرتجف من الخوف كأنه طائرٌ في المصيدة.
تراجع الناس في رعبٍ، وبقيت ثوانٍ معدودة... الجميع كان ينتظر صوت الرصاص، غير عالمٍ من سيكون الضحية.
عندها تقدّم مختار القرية – رجلٌ عُرف بولائه القديم للحاكم وبصلاته القديمة بالقصر – وقال بصوتٍ مرتجفٍ ولكنه ثابت:
"سيدي القائد، أقول الحقيقة. القاتل ليس في قريتنا.
نعم، آثار الدماء تقود إلى هنا، ولكن انظر بنفسك: كل الأزقة ملوّثة بالدم، ولا أثر لبيتٍ دخله أحد.
هل يعقل أن يختبئ القاتل في الهواء؟!"
أعجب الناس بحكمته وجرأته، غير أن القائد لم يقتنع، فصرخ فجأة:
"اربطوا هذا الرجل النحيل إلى شجرة النيم هناك، واملأوا جسده بالرصاص!
لعل الآخرين يتكلمون!"
وفي اللحظة التي همّ فيها أحد الجنود بالتنفيذ، جاء أحد رجال المخابرات راكضًا وهو يلهث:
"سيدي القائد! خبر عاجل! لقد شوهدت آثار أقدامٍ مضرجة بالدم تتجه نحو غابات الجنوب. وصل أمرٌ فوري بالتحرك إلى هناك!"
توقّف الجندي في مكانه، ونظر إلى قائده منتظرًا الإشارة، فأومأ إليه بعينيه، ثم صرخ بأعلى صوته:
"انتباه أيها الجنود! إلى العربات! نتجه نحو الجنوب! القاتل هناك!"
وفي لحظاتٍ معدودةٍ كانت القافلة العسكرية تنطلق من القرية عبر الطريق الترابي المؤدي إلى الغابات.
كان ذلك يومًا عصيبًا، واليوم... بعد مرور الزمن، جاءت أنباءٌ جديدة صدمت الجميع:
كيف حدث كل هذا؟
كيف تمكّن عددٌ كبير من القتلة من دخول غرفة الحاكم في وقتٍ واحد؟
حتى كبار القادة الأمنيين لم يجدوا تفسيرًا. كانت تلك أكبر ثغرةٍ في تاريخ الحراسة الملكية.
أفادت التقارير بأن لجنة الأطباء الشرعيين التي فُوّضت بالتحقيق في مسرح الجريمة، قدّمت تقريرًا أربك الجميع، إذ حمل نتائج لا يمكن تصديقها.
كانت خلاصة التقرير تفيد:

"بعد فحص بقع الدم وآثار الأقدام التي وُجدت في مكان الجريمة، تبيّن أمرٌ غريب للغاية: ليست كلّ الآثار لقدم إنسان. فثمة أثرٌ واحد فقط يخصّ إنسانًا يُعتقد أنه الحاكم نفسه. أمّا الآثار الأخرى، فليست بشرية إطلاقًا، بل تعود إلى كلبٍ ضخم يُعرف باسم *شُوانْراج*، وهو كلب الحاكم المقرّب والأمين، ومعه ثلاثة عشر كلبًا آخرين. كلّها آثار متطابقة تؤكد مشاركتهم في الحدث بطريقةٍ ما..."

ثم تابع التقرير في فقرته الأخيرة كلماتٍ وقعت مثل الصاعقة على مسامع الجميع:

"لم يتمكّن فريق الفحص من الجزم عمّن يكون القاتل الحقيقي:

هل هم بشر؟

أم أنّ الحاكم قُتل على يد كلبه الأمين "شوانراج" ومعه جماعته من الكلاب؟

لكن الغريب أنّ هذه الكلاب لم يُرَ أيٌّ منها مع “شوانراج” من قبل، ولم يُشاهد هو بين جماعتها قطّ.

وحتى عندما قارن الفريق آثار أقدام الكلاب التي تُرى عادةً قرب المقهى القريب من القصر بآثار الكلاب التي كانت في غرفة الحاكم، تبيّن أنها مختلفة تمامًا.

وعليه، لا يمكن اعتبار تلك الكلاب التي تجوب قرب المقهى هي القاتلة أو حتى مشاركة في الجريمة."

عمّ الصمت البلاد بعد صدور التقرير، وبدأت الأسئلة تتناسل في عقول الناس:

هل قُتل الحاكم بيد إنسانٍ أم بيد كلبٍ صار يشبه الإنسان؟

أم أنّ الإنسان والكلب قد تماهيا في كائنٍ واحد، في عقلٍ واحد، في نزعةٍ واحدة؟

قيل إن التحقيقات ما زالت جارية حتى اليوم، وإنّ أجهزة الدولة لم تتوصل بعد إلى نتيجة نهائية.

فمن يكون القاتل؟

الإنسان؟

أم "شوانراج" ملك الكلاب، ومعه الثلاثة عشر كلبًا الآخرون؟

لكن الحقيقة، كما تسري في همسات بين الناس، كانت أعمق من ذلك:

لقد صار الكلب إنسانًا، أو بالأحرى، صار الإنسان كلبًا يتوهم أنه أرقى من الإنسان الآخر، ويرى نفسه «الأشرف»، وحقه أن يحكم وأن يقتل باسم «السلالة العليا"!

تلك كانت الجريمة الكبرى، لا في موت الحاكم وحده، بل في انبعاث عقلٍ وحشيٍّ في جسد الإنسان.

فمن الذي ارتكب الجريمة حقًّا؟
الكلاب التي كانت على صور البشر؟
أم البشر الذين اتخذوا وجوه الكلاب؟
ما زال الناس يقولون بعد مرور ما يزيد على ثلاثة عقود:
"التحقيق مستمرّ, والقتلة لم يُعثر عليهم بعد. لقد اختفوا يومها في الطريق المؤدي إلى غابات الجنوب, وغاصوا في ظلالها كما تذوب الخطايا في الظلام..."

.... ***** ....

قصة قصيرة مترجمة

قصة: مجلس القرية

قصة للمنشئ بريم تشاند *
ترجمة: د. قمر شعبان الندوي**

كان الشيخ جمعان والعمدة ألكو صديقين حميمين؛ يزارعان ويقارضان، ويثـق بعضـهما بـالبعض الآخر كل الثقة. ولما قصد الشيخ جمعان للحج استودع منزلَه العمدةَ ألكو. وكلما كان يسافر ألكو يستودع منزلَه الشيخَ جمعـان. لا كانـا نـديمين، ولا كانـا مـن ديانـةٍ واحـدة، ولكنهمـا يمـاثلان فـي الأذواق والأفكار؛ وهذا هو أساس الصداقة والمودة.

ارتبطا بهذه الصداقة الحميمة مذ كانا تلميذين على الشيخ جمعراتي والـد جمعـان، الـذي لقد كان خدمه ألكو خدمةً ألقى فيها عصا السنوار. ومـا كـان ألكـو فـي كـل هـذه الخـدمات سـوا تلميذٍ بارٍّ رشيدٍ. وكان والده رجلا أرستقراطيا؛ يفضّل احترام الأستاذ، وخدمته على تلقـي العلـوم، والالتـزام بـالمواد الدراسـية، وكـان يقـول دائمـا: "لابـد مـن دعـوات الأسـتاذ المخلصـة، وتمنياتـه الطيبة؛ فإن كل ما يحصِل التلميذ من الترقية والشـهرة لا يحصّـلها إلا بفضـل مباركـات الأسـتاذ". فكان ألكو مقتنعا بمباركات أستاذه كل الاقتناع؛ لأنه لم يكن قطُّ؛ جادًّا ومُجِـدًّا فـي دراسـته. ولـم يكن في نصيبه شيء من العلم. وأما الشيخ جمعراتي فكان يؤمن بأن تـوبيخ التلاميـذ أنفـع مـن

---

* المنشئ بريم تشاند (Munshi Prem Chand) ؛ هو الكاتب والروائي الهندي المعروف بـ"*إمبراطور الرواية في الهند*"، خلف أكثر من ثلاث مئة قصة قصيرة، إضافة إلى العديد من الأعمال الروائية والنقدية البارزة، عاش خلال الفترة مابين : (٣١/ يوليو ١٨٨٠-٨/ أكتوبر ١٩٣٦م)، ومن أعماله البارزة: رواية "غودان" باللغة الهندية التي تم نقلها إلى العربية بعنوان: القربان، وسوز وطن، وقصة: "شطرنج کے کهلاڑی" التي تم نقلها إلى العربية بعنوان: "لاعبا الشطرنج" وغيرها من الأعمال.

** أستاذ اللغة والأدب في قسم اللغة العربية بجامعة بنارس الهندوسية، فاراناسي بالهند، وهو من الكتاب، والمترجمين البارزين في الهند. Email: q.shaban82@gmail.com

المباركات؛ فكان يمارسه مع ولده جمعان كل الممارسة. وذلك ما آتى أكلَها اليوم؛ حيث أن الناس من جميع أنحاء المنطقة راحوا عالةً عليه في حاجاتهم الإدارية والكتابية والقضائية والبريدية. وكان كُتَّاب محكمة التسجيل، ومدير البريد، ورئيس المخفر؛ لايجرؤ أحد منهم على توقيع الملفات، ومسوَّدات المبايعات وسندات الرهان من دون أن يراجعها الشيخ جمعان. فإن كان العمدة ألكو بارزاً بثروته المالية والعقارية، كان الشيخ جمعان، أيضا، محترماً لما كان يمتلكه من الثروة العلمية الخالدة.

وكانت للشيخ جمعان خالةٌ أرملةٌ عجوزٌ، تمتلك بعض المزارع، وما كان لها من يرثها؛ فقد استولى جمعان على أغلب مزارعها من خلال الوعود الزائفة والتسجيل لصالحه. وظل يداريها ويداهنها ما لم يتم التوقيع على مستندات الهبة. وكان يعتني بها كل الاعتناء، ويقدم لها ألوانا من الأكلات والأطعمة. ولكنه، بعدما تم التوقيع، تغاضى عنها كل التغاضي إلى أن جعلت زوجته تبخس من احتياجاتها من الطعام والشراب: "ماذا تريد العجوز مقابل فدان ونصف فدان من الأرض، لاتسيغها حبات من الخبز من دون عدس وإدام، فإن كل ما هضمته العجوز من أموالنا كان بإمكاننا شراء مساحات كبيرة من ضياع القرية بها". لقد عانت الخالة الأرملة هذا الوضع المقلق بضعة أيام مقبلة، ثم شكت لهذا الوضع العصيب إلى الشيخ جمعان؛ الذي كان رجلا هادئا مسالما، فلم يتدخل في شؤونهما أيما تدخل، فتصبرت الخالة أياماً أخر، ثم قالت للشيخ جمعان ذات يوم: "بُنيَّ، لايمكنني العيش معكم؛ آتني نصيبي من المال، ولسوف أحضِّر طعامي بنفسي".

رد عليها جمعان بجفوة: "من أين لي الروبيات لأعطيكها"؟ ففاهت الخالة بانزعاج وتـذمر: "هلا أحتاج إلى ما أتبلَّغ به من لقمة العيش"؟

رد جمعان وكأنه مظلوم: "بلى, إذن, امتصّي دمائي, من كـان يـدري أنـك سـوف تعيشـين حياة الخضر عليه السلام"! وما كان بوسـع الخالـة العجـوز أن تسـمع خبـر موتهـا؛ فعيـل صـبرُها, وتهددت برفع قضيتها في مجلس القرية؛ فتبسم الشيخ جمعان تبسم القانص الذي يرى الظباء تتورط في شباكه, ونطق: "لابد لك من رفع قضيتك أمام مجلس القرية, ولابد من تسـوية هـذه القضية؛ فإنني أيضا لا أحب الشجار كل يوم".

ومـا كـان الشـيخ جمعـان مـن الـذين يخـافون قضـاء مجلـس القريـة, لأن سـكان القـرى المجاورة على بكرة أبيهم كانوا مدينين لمنه وكرمه؛ فمن ذا الذي يتجرؤ على معارضته؟ ومـن ذا الذي يتجاسر على مواجهته؟ وليس أعضاء مجلس القرية ملائكة السـماء. فطبعـا سـوف تكـون العجوز نفسها فريسةً لمرافعتها أمام المجلس في النهاية.

وظلت الخالة تطوف بعدئذ حول القرى المجاروة أياما عديدة, تحمل على كتفها الحطـب, وقد أصبحت شاحبة نحيفة, لاتطيق أن تمشي خطوات, ولكن تسوية قضيتها كانت لازمـة, وكـان الشيخ جمعان كامـل الثقـة بقوتـه, وغلبتـه, وفصـاحة لسـانه, فلـم يـذهب إلـى أحـد مستشـفعا ومتظلما.

وقد بلغت الخالة العجوز في العويل والنحيب مبلغهما, ولكن لا أحد مال إليهـا, ولا اقتنـع ببكائها, ولاذاب قلب على نحيبها؛ بل زاد الطين بلـةً أن بعضـهم رماهـا بـاللؤم, واسـتهجنها بكبـر السن؛ أن العجوز تكاد تموت؛ ولكنها رغم ذلك تتطلع إلى البذخ والترف: "كلي واشـربي, وتعبـدي

الله تعالى في هذه السن المتأخرة من العمر. وعلاوة على ذلك أن الأوغاد الخسيسين منهم خاضوا يستهزئون من العجوز، ويضحكون أشعارها البيضاء، وينكبون على شماطة شعرها، وسمعها الثقيل الأصم، ولم يكن ثمة من يترحم على حالها، ويتألم لألمها. وما أقل من أنصت لشكواها مسلّيا إياها، ومستأنسا بها. حتى وصلت العجوز في نهاية المطاف إلى العمدة ألكو، وألقت عصاها متنفسةً الصعداءَ، مستنجدةً: "بُنيَّ، لطفاً، تفضل بحضورك مجلس القرية".

ردَّ ألكو دون اكتراث: "لماذا تريدينني في مجلس القرية يا خالة"؟ ولسوف يحضرها سكان العديد من القرى المجاورة". فاهت الخالة بارتجاف: "لقد رافعت قضيتي إلى معظمهم، والله أعلم من سيحضرها، لقد انتوى مولائي السيد أن يحضرها بعدما سمع شكواي، وأعتقد أن السكان الآخرين أيضا سوف يحضرونها".

رد ألكو: "سوف آتي، ولكنني لن أتكلم شيئا"، فسألت الخالة: "لماذا يا بُنيَّ؟ ردَّ ألكو بنوع من التعامي: "لا أستطيع أن أجيب، كلنا أحرار، وإن الشيخ جمعان صديقي القديم، فلن أستطيع أن أعارضه".

إذ ابتدرت إليها الخالة ناطقة: "بُنيَّ، ألا تقول الحق، خوف صديقك"؟ وما أقل من لايخاف في الحق لومة لائم، لقد أعيى العمدة الرد على هذا السؤال، ولم يتجرأ على رفضه أيضا.

أقيمت مجلس القرية مساء ذلك اليوم في ظل دوحة؛ لقد كانت فُرشت الحصر، وأُشعِلت النارجيلات، وحضِّرت مضغة التنبول، وكانت كل هذه النزل، والضيافات من قبل الشيخ جمعان، وهو ذاته كان منغمسا في تدخين النارجيلة مع العمدة ألكو على كثب. وكان يرحب بكل وارد مع تحية بلطف. ومن الغريب جدا، أن عددا قليلا فقط من الأثرياء الأكارم حضروا المجلس،

وأما الجماهير فقد كانوا حضروها أفواجا وجماعات من كل فج عميق ليشهدوا منافع لهم؛ ظنا بأن مجلس القرية هذه، ليست إلا وليمة من الولائم الفاخرة.

وبعدما تجمهر الحشد الكبير، وبلغت فعاليات الحكم أوج الهدوء، والصمت، والكمال، انتهضت الخالة العجوز تخاطب الحضور: "يا أعضاء مجلس القرية! لقد مرت ثلاثة أعوام على ما وهبتُ سائر ممتلكاتي، وضَياعي لابن أختي جمعان بالمكاتبة؛ ولعلكم تعرفونه جيدا، وقد كان وعد جمعان بتوفير النفقات من الأكل والملبس مدى حياتي، لقد قضيتُ عاماً وبضعةَ شهورٍ بالنحيب والعويل؛ ولكن، لايمكنني الآن أن أتصبر أكثر، فإنهم لايعطونني ما أقتات به إلا بالذل، وبشق النفس، وإنني أنا الأرملة المسكينة، لا أقدر على مرافعة القضية في المحاكم والمخافر، وليس لي في مثل هذه اللحظات الحرجة العصيبة من أقاسمه همومي سواكم يا معشر أعضاء المجلس، فإنني مستعدة لامتثال بما تحكِّمون، فآخذوني إن أخطأت، ونبهوا جمعان إن كان هو المسيء والمخطئ، فإنه لايتقي دعوة المظلومة البائسة".

لفظ رام دهانو مسرا-وهو الذي لقد انتزع الشيخ جمعان العديد من عماله وأجرائه-: "قرر من تتخذه الحكم لهذه القضية". فألقى الشيخ جمعان نظرةً خاطفةً على الجمهورِ، فوجد نفسه فيمابين معارضيه، فنطق بجسارة: "لتتخذ السيدة خالتي المحترمة الحكَمَ من تشاء، ولست معترضا عليها".

فاهت الخالة بصوت جهوري عال: "يا عبد الله! لم لا تعلن أنت عن أسماء الحكم"؟ ألقى الشيخ جمعان نظرة ساخطة على العجوز، ناطقا بغضب: "لاتجبريني على التكلم، واتخذي من شئتِ الحكم".

لقد أدركت الخالة معنى اعتراضه, فلفظت: "بُنيَّ, اتق الله؛ لن يبيع أحد ضميره من أجلي, هل معظم الحاضرين أعداء لك؛ دعهم جميعا, هلا تثق بالعمدة ألكو"؟

لقد تهلل الشيخ جمعان فرحا بهذا الاقتراح, ولكنه تفوه بكبح جماحه: "لا بأس بالعمدة ألكو؛ فإن مثله كمثل رام دهانو مسرا, فإنني لست بعدو لهما", بدأ العمدة ألكو يتذبذب بين هذا وذاك, ولم يكن يريد الوقوع في هذه الورطة, فقال متغاضيا: "أمي العجوز, أنت تدرين جيدا أنني أنا والشيخ جمعان صديقان حميمان من قديم الزمان", فردت الخالة عليه: "بُنيَّ, لايبيع أحد ضميره من أجل الأصدقاء؛ فإن قضاء الحكَم هو قضاء الله تعالى, وإن كل ما ينطق الحكم ليس إلا ما يُنطقه الله".

فكان لابد للعمدة ألكو من أن يصبح حكما, ففعل. وإذا برام دهانو مسرا بدأ يشتم العجوز. ثم خاطب العمدة ألكو: "أيها الشيخ جمعان, لا شك أننا صديقان منذ قديم الزمان, وكلما دعت الحاجة, بتنا متضافرين ومتعاضدين مع بعضنا البعض؛ ولكنك الآن لست صديقا لي, كما أنني لست صديقا لك, فإن المسألة هذه اللحظة هي مسألة الحق والعدل. لقد حكت الخالة المحترمة قصتَها لأعضاء المجلس, فاحكِ أنت أيضا ما يخطر ببالك".

انتهض الشيخ جمعان في أبهة وخيلاء مخاطبا الحضور: "يا أصحاب مجلس القرية! إن خالتي بالنسبة إليَّ ليست إلا بمثابة أمي, فلا آلو جهدًا في العناية بها. اللهم نعم, ثمة بعض الشجار فيما بين النسوة رغم أنفي, فإنها من سجاياهن, ولكنني لست قادرا على منح النقود المالية إياها شهريا, فإن الحضور يعلمون جيدا ماهي ظروف الزراعة؟, ورغم كل ذلك, إن حكم القضاء على الرأس والعين".

وكان العمدة ألكو كثير الاختلاف إلى المجلس, وكـان خبيـرا بالقـانون أيضـا؛ فبـدأ يحـاكم الشيخ جمعان, وكل سؤال من الأسئلة المطروحة له لم يكن أقل من المطراق على قلبه, وكـان رام دهانو مسرا, ورفاقه يهنؤونه على سائر هذه الاستجوابات, وأما الشيخ جمعان فكـان حـائرا ومبهوتاً من أجل كل هذه التساؤلات:"كان العمـدة ألكـو, قبـل هنيهـة, يتجـاذب معـي أطـراف الحديث هاشا باشا, وفي غضون دقائق ولاغير, لقد انقلبت الأمور, فطفق يزيح الستار عن كل سر من أسراري؛ يا لها من صداقة الرجل ووفائه! كان رام دهانو أفضل منه, فإنه لم يكن مطلعا على حصاد تلك المزارع, ومصاريفها, فإن صديقي الحميم الوفي هو الذي قلَّب الأمور كلها ظهرا على عقب".

انتهت المرافعة, وحكم العمـدة ألكـو فـي أسـلوب حـادٍّ ومتغلـب, تأمـل معظـم أعضـاء المجلس في هذه القضية بكل جِدٍّ: "أيها الشيخ جمعان إنك أنت المتعدي, إن حقولَك دائمـا تـدر منافع طائلة, فعليك أن تُعطِيَ الخالة المحترمة راتبَها الشهري, ولا مفرَّ من ذلك, وإن لـم تـرض بذلك ستُلغَى مكاتبة الهبة".

أنصت الشيخ جمعان لحكم القضاء إنصاتا, وصار مُبلسا, وبدأ يتمتم: "هذه هي الصـداقة اليوم, فمن يثق بصديقه يذق مرارة الصداقة, هذه هي تقلبـات الحيـاة, لـو لـم يكـن فـي الـدنيا بائعو الضمائر أمثالهم لما تفشـى فيهـا الطـاعون والجائحـة؛ فـإن كـل ذلـك جـزاء هـذه المكايـد والمكر".

ولكن رام دهانو مسرا, وفتح خان كانا يهنئانه على هذا الحكم, ويتهللان بشرا :"يا لها من مجلس القرية, وقضائها, وعدلها, وإنصافها؛ ويا لها مـن المجلـس التـي لقـد ميـزت الخبيـث مـن

الطيب!. وإن للصداقة موضعها, ولابد من إحقاق الحق, وإبطال الباطل, ولازالت الدنيا باقية بفضل هؤلاء الأمناء, الصادقين, المحقين؛ وإلا لكانت تحولت إلى الجحيم منذ زمان.

لقد اجتث هذا الحكم جذور صداقة الشيخ جمعان والعمدة ألكو, ولم تستطع تلك الدوحة أن تصمد أمام موجة بسيطة لطوفان الحق, والصدق, والأمانة. وإنهما لازالا يقابلان, ويجالسان بعضهما البعض, ولكن الجروح التي أصيب بها قلب الشيخ جمعان لم تندمل بعد, فكثيرا ما تثور ثائرته غضبا للانتقام.

ومن طريف المصادفة, لقد سنحت له فرصة الانتقام عاجلا غير آجل, لقد كان رام دهانو مسرا اشترى ثورين من سوق باطيسر العام الماضي, وإنهما كانا من أفضل أنواع الثيران الجميلة والرائعة, باتا مهوى أفئدة سكان القرى المجاورة إلى شهور طوال. ومات أحد هذين الثورين بعد شهر من انعقاد مجلس القرية هذه, فقال الشيخ جمعان لأصدقائه:"هذا جزاء الغدر. وصحيح, أن الإنسان يتصبر؛ ولكن الله يرى كل شيء, فظن العمدة ألكو أن جمعان هو الذي سممه فمات. وكانت زوجته تظن أن بها سحرا وعينا. وذات يوم, لقد تخاصمت على ذلك زوجة العمدة, والسيدة فهمينه زوجة الشيخ جمعان, وبلغتا من المحاجة, والتشدق والتهذر والمحسنات البيانية والبديعية مبلغها, فأطفأ كل من جمعان وألكو نيران غضب زوجتيهما بالزجر والتوبيخ.

ثم بات الثور الواحد بلاعمل, بحث عن ثورٍ مثله في الأسواق فلم يجد, حتى أراد أن يبيعه. وكان في القرية تاجر اسمه سامجو, يشتغل بعربة الثور, يحمِّل عليها السكر الأحمر, والسمن من القرية إلى السوق, ويحمِّل الزيت والملح من السوق ويبعهما في القرية. لقد أعجبه ذلك الثور,

فأراد أن يشتريه، لكي يتسنى له التجول بين القرية والسوق ثلاثة أشواط كل يوم، فإن ثوره هذا لا يستطيع أن يتجول بين السوق والقرية إلا مرة واحدة، فاشترى ذلك الثور، وشغَّله في العربة، وحدَّدَ مدةَ شهرٍ لدفع ثمنه، وكان العمدة نفسه بحاجة إلى ذلك، فلم يبال بالثمن.

وبعد أن وجد سامجو ثورا جديدا، شغّله من دون رفق في سياقة العربة بين السوق والقرية أشواطا وأشواطا مثنى وثلاث ورباع من دون أن يعلفه، ويسقيه الماء، إلا ما علفه من القش. وما إن كلئ الثور بعض ما كلئ، ساقه من جديد بطريقة قاسية من دون أن يتركه ليأخذ قسطا من الراحة. وعلى جانب، كان يتمتع الثور نفسه بأنواع من الأعلاف، ورغد العيش، والمياه الصافية العذبة، واللوبياء المقشرة مع القشوش، وأحيانا مع السمن أيام كان في منزل العمدة ألكو. وكان ثمة من ينظف بدنه صباح ومساء، ويدلكه دلكا، ويدهنه دهنا، ويحك جسمه، فأنى له كل هذه النعمة والهناء لدى صاحبه الجديد. لقد شحب جسمه، واضمحل حاله من أجل العمل المفرط القاسي. فكلما يرى العربة يتصبب عرقا، ويهرب خوفا، ولايطيق أن يخطو خطاها إلا بشق الأنفس. وبات الآن من دون لحم، ومن دون شحم، ناحلا، ذابلا، هزيلا؛ كأنه هيكل من عظام، لايستطيع صبرًا على الضرب. وذات يوم، حمَّله التاجر أحمالًا مضاعفةً بعدما أنهكه طوال النهار، وأمطر عليه السوط ضرباً، فجرى الثور فوق قدرته رغم أنفه، جرى إلى ما استطاع أن يجري، فأراد أن يتنفس الصعداء قليلا، ولكن التاجر كان مستعجلا جدا لوصول منزله، فألقى عليه الأسواط مرة تلو الأخرى، ولكن الثور المسكين لم يقدر على التخطي بخطوات أخر، فسقط مغشيا على الأرض، ولم ينهض. لقد ضربه التاجر من جديد ضربا، وانتزع رجليه، وأدخل الخشب في أنفيه، ولكن الجثة الهامدة لم تتحرك بعد، فظن التاجر أنه مات. ففك عربته من الثور متأملا

في تدبير سياقتها إلى المنزل. وصاح مستنجدا ومستغيثا؛ ولكن طرق البوادي عند المساء في صمت مدهش، لا داعي بها ولا مجيب! فلم يجد من ينجده، ولم تكن بجواره قرية ولاعمران، فأنزل معظم غضبه على الثور الميت باللؤم، واللعنة: "إن كنت وشيك الموت فلم لم تمت في البيت؟ ولماذا مت هنا في الطريق؟ فمن ذا الذي يسوق العربة من هنا الآن؟".

لقد كان باع أكياسا من السكر الأحمر، وعُلَبًا من السمن بأربع مئة أو خمس مئة روبية، وذلك ما كان في جيبه، وكانت أكياس من الملح محمولة على العربة، فلايمكنه أن يتركها هكذا في الطريق. فاستلقى على العربة ليرتاح من عناء النهار، معتزما على المبيت هنا. ولكنه لم يأخذه النعاس حتى منتصف الليل، يُسلِّي نفسَه بتدخين النارجيلة، والإنشاد، والتغني، والموسيقى. وأحيانا، يشعل النار ليستدفئ بها. وظن أنه لازال ساهرا رغم تغفله عن وجوده، ثم انتبه للوقت صدفة، فإذا بماله لقد سُرق، فسلب فؤاده سلبا، باحثا عنه هنا وهناك بحيل شتى. وألقى النظرة حوله فإذا ببعض علب الزيت أيضا مسروقة، فضرب خده متذمرا ونائحا مع البكاء والعويل، ثم وصل على هذه الحالة المدمرة إلى منزله في الصباح.

ولما اطلعت زوجته على هذه الفاجعة المؤلمة، انتدبت انتدابا، أولا انتحبت كثيرا، ثم أخذت ترمي العمدة ألكو بالشتم والطعن: "باع لنا ثورا مشؤوما أضاع كل ما اكتسبناه طوال الحياة".

لقد مرت على هذه الكارثة شهور طوال، فكلما كان يطلب ألكو ثمن الثور يشتعل عليه التاجر وزوجته غضبا واكفهرارا كالكلاب: "لقد ضاع كل ما ربحناه من التجارة، وأصبحنا كالمساكين المتسولين، ورغم كل ذلك، يطلب منا الثمن؛ وقد آتانا ثورا مشؤوما ميتا، بالغش والخدعة

والكذب، يا له من عديم الحياء! اذهب واغسل يديك بماء كدر، وإن لم تقتنع بذلك خذ ما لدينا من الثيران، وشغّله شهرين بل شهورا مقابل ما شغلنا ثورك شهرا واحدا، وهل تريد على ذلك من مزيد؟"

ولم يكن ثمة من لاينتهز هذه الفرص؟ كان العمدة يتنازل عن طلبه بعد سماع هذا الطعن أحياناً، ولكنه لن يتنازل أبدا عن مئة وخمسين روبية بسهولة.

وذات مرة، اشتعل عليه غضب العمدة ألكو، فاشتد غضب التاجر أيضا، فخرجت زوجته بعصبية وانفعال، وشبت فيما بينهم المشاجرات، والمساءلات، والمدافعات، والمجادلات؛ دخل السيد التاجر بيته، وغلق عليه الباب، إذ تجمع أسياد القرية وأشرافها، محاولين إخماد شجار الخصمين، وتفهيمهما، فأخرجوا السيد التاجر من بيته؛ مسامحين ومسالمين ومصالحين فيمابينهم: لاينبغي الاقتتال، الأفضل أن تُرفع القضية أمام مجلس القرية للحل، فرضي بذلك السيد التاجر، كما رحب العمدة ألكو أيضا بهذا الاقتراح. ثم طفقوا يعدون لإقامة مجلس القرية. وأخذ الخصمان يؤامران ضد بعضهما البعض، تمهيدا للفوز؛ إذ انعقدت مجلس القرية في اليوم الثالث في ظل الدوحة عينها.

ما أشبه الليلة بالبارحة! كانت الغربان متربعة على عروش المحاكم بالحقول في حل القضية: "هل هي مستحقة في حبوب البازلاء أم لا؟"، وقررت أن تحلق فوق السماء بهتافاتها الاحتجاجية ضد الولد الذي كان يحرس الحقول، ما لم يصدر حكم القضاة في حقها.

وكانت الببغاوات أيضا في محاكم قضائها على غصون الأشجار في محاكمة القضية بعنوان: "لايجوز للمرء أن يطعنها بتهمة الجفاء".

ولما بلغت الفعاليات القضائية لمجلس القرية أوجهها, قال رام دهانو مسرا: "لاينبغي التأجيل بعد الآن, وهو يخاطب العمدةَ ألكو: "من ستتخذه الحكَم"؟ رد ألكو بتواضع: "ليتخذه السيد التاجر". فانتهض التاجر سامجو, وقال بصوت جهوري عالٍ: "إنني لأقترح اسم الشيخ جمعان حكَمًا". فلما سمع العمدة ألكو اسم الشيخ جمعان بات مبهوتا ومذعورا, كأن أحدا لطم على خديه اللطمة المعنفة. وكان رام دهانو مسرا صديقا للعمدة ألكو, فسأله: "هل لك اعتراض على هذا الاقتراح"؟ رد العمدة متحسرا: "كلا! ليس لي الاعتراض"! ثم تم اقتراح أربعة أسماء أخرى. لقد كان ألكو خبيرا بأمور المحاكم والقضا, فاختار أسماء الحكم بفحص وتخبر, ثم بقي اختيار رئيس الحكم. وكان ألكو ذا فراسة وخبرة فيه أيضا؛ إذا بغودار شاه, أحد أقارب التاجر سامجو نطق: "أخي سامجو, من ستتخذه أنت رئيس الحكم"؟ قام التاجر سامجو بعنجهية وخيلاء، وقال: "الشيخ جمعان"! فتوجه رام دهانو مسرا إلى العمدة ألكو مستفسرا بلطف: "هل توافق على ذلك أيها العمدة"؟ رد ألكو في أسلوب مزيج من الأسف والتحسر: "بلي، إنني موافق على ذلك بكل تأكيد".

وإن الشعور بالمسؤولية لطالما ينقذ الناس من الضيق والتعصب, ويرشده إلى الصراط السوي.

وكم من صحفي يطعن الوزراء، والإداريين بالنقد اللاذع مع كل الحرية والجرأة, ثم ينخرط الصحفي عينه إلى مجلس الوزراء, وهيئة الإداريين, فيقع في أسلوبه الكتابي تقلب مفاجئ, يُمثِّل الهدوءَ والجدَّ والمتانةَ, هذا هو الشعور بالمسؤولية.

وكم من شاب يافع يكون حرًّا غيرَ مكترث في شبابه! يراه والداه بيأس وتأسف، ويظنانه خائبا فاشلا وسط أعضاء الأسرة؛ ولكن الشاب نفسه بعد وفاة والديه يكون مخلصا ومجدا، وكائنًا واعيا يدرك مسؤوليته كل الإدراك. وهذا الشعور بالمسؤولية، هو الذي يجعل الإنسان متسامحا ومتعايشا وبعيد المدى، كما ويجعله إنسانا متحذرا ومتنبها لكل شيء؛ حتى أنه كلما يتكلم، يتكلم بحذر.

لقد شعر الشيخ جمعان بمسؤوليته العظيمة في تلك اللحظة، وأحس بأنه الآن على منبرٍ عالٍ للعدالة والإنصاف: "إن لساني هو لسان حال حكم الله تعالى، فلا ينبغي أن تتدخل الاعتبارات الشخصية في حكم الله. وإن مثقال ذرة من الظلم سبب ذلي وهواني وخسارتي في الدنيا والآخرة.

لقد بدأت محاكمات أعضاء مجلس القرية، وقد أفصح الفريقان موقفهما عن القضية مبرهنين بالدلائل؛ فشهد الشاهدون، وجادل الحاضرون، ودافع المناصرون عن فريقهم كل الدفاع. وقد استمع الشيخ جمعان إليهم جميعا بآذان صاغية، ثم أصدر حكمه: "أيها العمدة ألكو، والسيد التاجر سامجو، لقد تأمل السادة الحكَم في قضيتكما؛ فلابد للتاجر سامجو من أن يدفع ثمن الثور بكامله، لأن الثور وقت بيعه كان سالما ومن دون مرض، لو كان دفع الثمن وقت شرائه لما تقاضاه العمدة ألكو الآن".

وبعدما صدر الحكم وقف رام دهانو مسرا قائلا: "ينبغي أن يدفع سامجو الديةَ أيضا، علاوة على ثمن الثور؛ لأنه هو الذي قتله ظلما وإرغاما، فقال الشيخ جمعان: "لاصلة له بالقضية الأصيلة"، إذ فاه غودار شاه: "ينبغي بعض التخفيض لسامجو، لقد خسر خسارة فادحة من ذي

قبل، وسبق أنه لقد عوقب على ذلك كل العقاب". فنطق الشيخ جمعان: "لاصلة لهذا الأمر أيضا مع أصل القضية، هذا في خيار العمدة ألكو، إن شاء سامحه، وإن شاء عاقبه". وبعدما سمع العمدة ألكو هذا الحكم، فرح جدا، وانتهض بفجأة مناديا بأعلى صوته: "عاش رئيس الحكم، وعاش السادة الحكم"!

لقد كانت تألقت النجوم والكواكب فوق السماء، كأنها هي أيضا تباركه، وتهنئه على فوزه. وبات يشيد معظم الجمهور بحكم الشيخ جمعان، مع أسمى آيات التهاني والمباركات والتهاليل: "هذا هو الإنصاف والعدل حقا؛ وما ذلك إلا حكم الله وقضاؤه، وجوهره الذي ميز الخبيث من الطيب.

وبعد ساعة واحدة، أقبل الشيخ جمعان على العمدة ألكو، وقال له معانقا إياه: "سيدي، بعدما كنتَ حكمتَ عليَّ، كنتَ عدوا لدودا لي؛ ولكنني أدركت اليوم، أن الإنسان بعدما يتربع على منبر الحكم والقضاء، لايكون صديقا لأحد، ولاعدوا لأحد؛ فإنه عندما يحكم، لايحكم إلا بالقسط، وذلك ليس إلا فضل الله يؤتيه من يشاء. ولقد أيقنت اليوم بأن حكم القاضي هو حكم الله تعالى ولاغير".

وفاضت عينا ألكو فرحا، وقد زال غبار الخواطر، وصارت صداقته الذابلة متوطدةً من جديد. وما كانت هذه الصداقة الآن قائمة على رمال الصحراء، بل باتت ثابتة على أرض الحق والعدل والإنصاف.

.... ***** ....

Hilal Alhind

(An Online Bi-Annual Peer-reviewed International Journal)

Vol. No.5, Issue No. 2

July- December, 2025

Editor-in-chief: Prof. Mujeebur Rahman

Published by

Dr. Mukhlesur Rahman

Rampurhat, Birbhum

W. Bengal, India